LUIS BRITTO GARCÍA

El imperio contracultural

Del **Rock** a la Postmodernidad



Fondo Editorial Fundarte



Luis Britto García

El Imperio contracultural.

Del rock a la postmodernidad

Cuarta edición: 2011
Tercera edición: 1996
Segunda edición: 1994
Primera edición: 1991



El Imperio contracultural. Del rock a la postmodernidad

Al cuidado de: Evelin A. Villarroel.
Diseño y concepto gráfico general: David J. Arneaud G. y Aarón Mundo H.
Hecho el Depósito de Ley
Depósito Legal: Nº lf2342011800306
ISBN: 978-980-253-473-9

FUNDARTE. Av. Lecuna, Edif. Tajamar, PH
Zona Postal 1010, Distrito Capital, Caracas-Venezuela
Telfax: (58-212) 5778343 - 5710320
Gerencia de Publicaciones y Ediciones

Luis Britto García

El Imperio contracultural.
Del rock a la postmodernidad



Introducción

Oh, tú, tan joven,
¿qué nos dejarás esta vez?
En este mundo te ha sido concedido
un breve tiempo para danzar.
Y aunque creas tener la eternidad,
sabes que no es así,
sabes que no es así.
¡Oh, tú, tan joven!
¿qué nos dejarás esta vez?

Cat Stevens: *Oh, very young*

En diciembre de 1968, todo el mundo tenía una clara visión de lo que sucedería durante las décadas inmediatas.

1. Marcuse sabía que, gracias a la manipulación de la conciencia, el sistema se haría absolutamente estable, superaría la crisis económica y lograría equilibrar los conflictos internacionales.

2. Marshall McLuhan sabía que la Tierra, convertida en aldea global por la magia de la comunicación electrónica, se uniformaría y nivelaría los nacionalismos y las culturas locales.

3. Alvin Tofflér sabía que los infinitos poderes de la sociedad postindustrial elevarían el nivel de consumo a través de artículos cada vez más abundantes, más baratos y más personalizados, que garantizarían estilos de vida individuales en medio de la productividad masificada.

4. J. J. Servan-Schreiber sabía que la perfección de las instituciones estadounidenses era tal, que el único desafío planteado a las restantes potencias era imitarlas para compartir algo de su creciente influencia y hegemonía.

5. Timothy Leary sabía que, gracias a las drogas expansoras de la conciencia, caerían las murallas entre la realidad y la fantasía, para dar lugar a una de las más creativas épocas de la humanidad.

6. Jerry Rubin sabía que la emergencia de una juventud contestataria, izquierdista, antiautoritaria y antibélica convertiría la Tierra en una utopía del amor y de la fraternidad universales.

7. Huey Newton sabía que las minorías raciales, agrupadas en movimientos militantes como el de los Black Panthers, los Brown Berets, los Young Lords o

los Indians of All Tribes, conquistarían, por las buenas o por las malas, la igualdad con las mayorías discriminantes.

8. Janis Joplin sabía que el delirio órfico de los eventos musicales y la locura danzante permitirían a las masas comuniones cada vez más totales y más intensas, que las redimirían de las prisiones de soledad construidas por la civilización industrial alienada.

9. Gloria Steinem sabía que las mujeres alcanzarían la total igualdad con el varón.

10. Sartre sabía que la repetición de grandes movimientos contestatarios, como el de mayo de 1968, permitiría al hombre ejercer plenamente su libertad, escoger sus opciones, aproximarse a una verdad humana y humanizante.

11. Los ecologistas sabían que una nueva conciencia salvaría a la Tierra de sus predadores.

12. Los latinoamericanos sabíamos que estaba abierta una nueva posibilidad política, social, cultural y económica para nuestros países.

Durante las décadas inmediatas, en cambio, hemos presenciado la desestabilización del sistema imperialista, y el estallido de la peor crisis —a la vez económica, energética, monetaria, política y social— de la historia. Los nacionalismos de todo tipo, y las peculiaridades religiosas y culturales, se han convertido en factores determinantes de la escena mundial. A la economía de la abundancia ha sucedido la estrechez de la austeridad. El principal desafío planteado actualmente es el de encontrar modos de vida, de producción y de desarrollo distintos de los mortíferos y contradictorios propios del sistema estadounidense. En vez de la iluminación sicodélica, diez millones de adeptos participan de la regimentación cuartelaria, cuando no de la beatería suicida predicada por los gurús, los iluminados, los reverendos y los maharishis de los nuevos cultos. En lugar de la utopía antiautoritaria, hemos presenciado el volcamiento de las masas y de parte de la juventud hacia el cinismo, cuando no hacia el neofascismo. El desenfreno orgiástico del *pop* ha sido sustituido por la ñoñería de la *nostalgia,* la celebración salvaje del *rock* por la regimentación sifrina del *disco;* la liberación sexual por la nueva gazmoñería; la aventura intelectual por el catecismo de los nuevos filósofos y el racismo de los nuevos conservadores; las feministas han sido devueltas al fregadero por un sistema industrial que no ofrece colocaciones; el *underground* ha sido cavado, minado, procesado industrialmente y comercializado. En lugar del triunfo de la juventud, hemos visto su ingreso en una madurez desilusionada y malthusianista. Los países industrializados importan mano de obra que constituye marginalidades cada vez más vastas y más discriminadas. Los latinoamericanos hemos contemplado la vuelta al clasicismo de buena parte de los integrantes del *boom*, la destrucción de regímenes progresistas y su sustitución por dictaduras fascistas, la entrega económica de nuestras patrias en aras de doctrinas neoliberales momificadas, y el crecimiento de marginalidades no integradas dentro de socie-

dades en niveles críticos de miseria. En vez de los esplendores de Acuario, nos amenazan las ponzoñas de Escorpión. En lugar de la paloma de la paz, planea sobre nosotros la sombra de la guerra.

Los profesores se equivocaron, porque sólo se miraban a sí mismos. Un vistazo su alrededor les habría indicado que un factor preciso determina en el mundo occidental el carácter de una década. Cuando el ciclo capitalista llega a su auge, se expande el empleo y queda un excedente económico que distribuir, surgen las culturas del ocio, de la despreocupación, de la esperanza y del festejo. Tenemos entonces Bellas Epocas, Bulliciosos Veinte, Esplendorosos Sesenta. La música es animada, las costumbres ligeras, la intelectualidad heterodoxa, el consumo derrochador, la moda informal, la actitud optimista, la mujer independiente, la plástica llena de colores vivos y formas inéditas, el consumo vertiginoso, la celebración continua. En el fondo de estas épocas pletóricas de vida, una guerra asegura la fluidez del sistema económico, la vitalidad de la industria, la multiplicación de los contratos armamentistas: la de los *Boers* primero, las dos mundiales después, luego la de Corea y la de Vietnam.

Repentinamente, las posibilidades de inversión se agotan, la demanda decrece, las empresas cierran o disminuyen su actividad, el desempleo aumenta, el mercado te restringe. La música se hace banal, las costumbres conservadoras, la intelectualidad ortodoxa, el consumo moderado, la filosofía pesimista, la mujer dependiente, la plástica retrógrada, la moda formal, la angustia perpetua, y la política autoritaria. Tenemos entonces los sombríos treinta, los miserables setenta, los negros ochenta, los lóbregos noventa.

En las épocas de crisis, el ciudadano, angustiado por las amenazas que se ciernen sobre su pequeño destino, acepta las soluciones autoritarias. Los sistemas imperiales endurecen su política exterior y cuidan de asegurar mediante regímenes *ultruconservadores*, sus colonias y sus áreas de influencia. El clamor público llama al Estado a remediar la crisis a través de medidas intervencionistas. En los países donde el gran capital se ha reservado un *status* de intocabilidad, esta intervención debe siempre ser exterior. Surgen así los fascismos y las guerras salvadoras, cada una de las cuales, por el contrario, marca la declinación de un imperio. La cultura de élite cae en un verdadero estancamiento. Se pretende detener la historia. A ello se lo llama «postmodernidad».

Pues, así como la caída de las contraculturas pareció postergar una suerte de utopía de izquierda, el curso de los acontecimientos también abismó una contrautopía de la derecha, cuyos lineamientos están implícitos en el mensaje difundido por los medios de comunicación de masas durante el medio siglo precedente. Aspiraba este proyecto a resolver la confrontación bipolar Este-Oeste con la instauración de una hegemonía mundial estadounidense absoluta; a expandir una economía yanki omnipotente por un globo enteramente reducido a reservorio inagotable de materia prima y mercados cautivos; a imponer el *american way of*

living como pauta cultural única y a mantener prudencialmente controladas a las marginalidades internas y externas dentro de estatutos discriminatorios justificados por la supuesta inhabilidad de éstas de acceder a altos grados de civilización. En lugar de ello, se enfrenta actualmente a un modelo multipolar de distribución del poder entre los mismos Estados Unidos, China, Rusia, la Unión Europea y Japón y nuevos poderes emergentes como Brasil, India y Corea; a una economía incapaz de competir y problematizada por la escasez de recursos naturales y por las barreras proteccionistas que se oponen mutuamente las mencionadas potencias: a la supervivencia de una diversidad de culturas locales y a la febril agitación social en el hemisferio al cual ha quedado reducida sus zonas de influencia.

A primera vista, parecería inexplicable que pudieran darse victorias y derrotas tan importantes sin guerra. Pero quizá sí la habido. Y lo más peligroso sería que ocurriera sin que supiéramos de sus existencia.

Capítulo I

Cultura y contracultura

La cultura como conflicto

No queremos educación,
tampoco control mental.

PINK FLOYD: *The wall*

Estamos en guerra mundial. La obvia definición de Clausewitz postula que la guerra es la continuación de la política, por otros medios. Omite decir que la política es la continuación de la cultura, por otras vías. El aparato político, en cuanto monopolio de la violencia tenida por legítima, sólo existe para condicionar represivamente aquellos aspectos de la conducta que los mecanismos culturales no han podido inculcar en el hombre. El aparato estatal surge, por tanto, para corregir los fallos ocasionales del condicionamiento del aparato cultural, y es —por cuanto sociedad y cultura aparecen antes que el Estado— residuo de aquél. La guerra estalla cuando el aparato político no encuentra otra forma de llevar adelante sus propósitos que mediante la intervención armada. Las bombas empiezan a caer cuando han fallado los símbolos.

De allí que la raíz última de los conflictos deba ser detectada en la cultura. Mediante ésta se logra la imposición de la voluntad al enemigo extraterritorial o de clase, se inculcan concepciones del mundo, valores o actitudes. A la larga el aparato político no puede defender victoriosamente en guerra ni imponer en la paz lo que la cultura niega. A los arsenales de la guerra sicológica, han añadido las grandes potencias las armerías de la guerra cultural. Con operaciones de penetración, de investigación motivacional, de propaganda y de educación, los aparatos políticos y económicos han asumido la tarea de operar en el cuerpo viviente de la cultura.

Esta operación tiene como instrumental quirúrgico un arsenal de símbolos, como campo el planeta, como presa la conciencia humana. Sus cañones son los medios de comunicación de masas, sus proyectiles las ideologías. La ubicuidad de

la llovizna radioactiva es deleznable comparada con la pervasividad del rocío de signos. La guerra real tiene estancamientos y armisticios: la de la cultura no. «La guerra se libra por la mente de la humanidad», reconocieron en 1982 los asesores de la política exterior estadounidense en el célebre *Documento de Santa Fe I*[1]. Y, cuatro años más tarde, tras formular en el *Documento de Santa Fe II* un completo plan para la remodelación del poder político y del sistema educativo en los países latinoamericanos con la justificación de que «la cultura social y el régimen se deben ajustar de tal modo que protejan la sociedad democrática», añadieron que «la USIA (United States Information Agency) es nuestra agencia para la guerra cultura»[2].

La guerra cultural, como la internacional, no es peleada sólo por el aparato político: para ella se movilizan todos los recursos económicos y sociales. Comienza cuando ante la cultura dominante surge una subcultura que diverge de ella. La batalla se traba cuando esta subcultura contradice abiertamente a la cultura dominante: desde entonces se convierte en contracultura. Si los cultores de esta última son numerosos, la sociedad no puede resolver la diferencia aislándolos o liquidándolos físicamente en masa, porque el costo político y económico de tales medidas sería prohibitivo, y porque las mismas podrían obligar al grupo disidente a rebelarse abiertamente en defensa de su supervivencia. Debe, pues, sostener una ofensiva ideológica, un tipo especial de ofensiva destinada a devorar a sus propios hijos, a negar su propia capacidad de transformarse. En el fondo, a negarse a sí misma y a esterilizar sus propias fuentes vitales, porque, como veremos, la generación de subculturas y contraculturas es el proceso mediante el cual una cultura evoluciona y se adapta.

1 Comité de Santa Fe: «Una nova política interamericana para os anos 80» en *Documento secreto da Política Reagan para a América Latina*, Editora Hucitec, Sâo Paulo, 1981.

2 Comité de Santa Fe: *Una estrategia para América Latina en la década de los noventa*, mimeo, *s.d.*

Cultura, subcultura y contracultura

Para entender qué es una cultura y cómo se transforma, debemos comprender primero la función que cumple dentro del organismo social.

Todo ser viviente debe organizar sus relaciones con el medio donde existe. Para ello, necesita crear un modelo interno parcial, resumido y modificable de sí mismo y de las condiciones de su entorno.

Hay tres categorías de dichos modelos:

En primer lugar, el ser viviente tiene un *código genético* que organiza, preserva y transmite la estructura somática hereditaria del organismo.

Los animales superiores tienen, además, una *memoria* que conserva la información esencial necesaria para regir la conducta del individuo.

Y por último, los organismos sociales desarrollan una *cultura*, una memoria colectiva, que contiene los datos esenciales relativos a la propia estructura del estrato social, al ambiente donde está establecido, y a las pautas de conducta necesarias para regir las relaciones entre los integrantes del grupo, y entre éste y el ambiente.

Estas categorías de modelos —códigos genéticos, memorias y culturas— tienen, ante todo, la función de preservar la estructura básica del organismo que los desarrolla: de conservar la estabilidad estructural sin la cual el mismo pierde su identidad, sus componentes se desagregan, y es por tanto destruido.

Pero la utilidad de códigos genéticos, memorias y culturas no estriba sólo en su capacidad de preservar información anterior, radica también en su posibilidad de automodificarse para incorporar nueva información, que le permita al organismo una mejor adaptación a nuevas condiciones.

Así, el código genético se transforma mediante mutaciones, y mediante la fusión con otros códigos genéticos distintos, que se da en la reproducción sexual, adoptando cambios transmisibles por la herencia, los cuales permiten la evolución biológica de la especie.

La memoria se modifica por medio del aprendizaje de datos novedosos, de la revisión y eliminación de los erróneos, y del establecimiento de nuevos reflejos condicionados y asociaciones, que permiten al organismo desarrollar nuevas conductas adaptativas.

Y la cultura se transforma mediante la progresiva generación de subculturas, que constituyen intentos de registrar un cambio del ambiente o una nueva diferenciación del organismo social.

Dichos procesos son indispensables para la supervivencia: los modelos desarrollados por los organismos vivientes son útiles sólo en la medida en que puedan ser modificados. Un código genético inmutable produciría, a la larga, la extinción de la especie; una memoria inmodificable, la del animal incapaz de generar nuevas conductas, y una cultura inalterable, la decadencia y desaparición del organismo social[3].

Una cultura, pues, al igual que un código genético y una memoria, ha de lograr un equilibrio dialéctico ideal entre la preservación de una cierta estabilidad estructural y la adaptación a situaciones sobrevinientes[4].

Para mantener su estabilidad estructural, el organismo societario ha de integrar en su modelo cultural el registro de los componentes más esenciales y constantes de su medio, y de la organización y conductas comunitarias desarrolladas para responder al mismo. Para hacer frente a las transformaciones internas y externas, la sociedad debe permitir una amplia modificabilidad de dicho modelo.

Como la cultura se sustenta en las diversas memorias individuales de los integrantes del cuerpo social, y en las redes simbólicas a través de las cuales se comunican, dicho modelo no es homogéneo, como tampoco lo es la sociedad. De hecho, memorias y culturas son sistemas de advertir heterogeneidades. De allí que a toda discontinuidad, a toda divergencia de condiciones dentro del grupo social, corresponda una diferenciación del modelo. Así como toda cultura es parcial, a toda parcialidad dentro de ella corresponde una *subcultura*. Cuando una subcultura llega a un grado de conflicto inconciliable con la cultura dominante, se produ-

3 Sobre el código genético, ver James Watson: *The double helix*, Signet Books, Nueva York, 1969.

4 Sobre los seres vivientes y las sociedades considerados como sistemas abiertos que han de regular sus relaciones con el medio, consúltese el ya clásico *General system theory* de Ludwig von Berthalanffy, Penguin University Books, Londres, 1973; así como su *Robots, hombres y mentes*, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1974, pp. 139-158; también, de Norbert Wiener: *The human use of human beings*, Sphere Library, Suffolk, 1968, pp. 11-67; y *Dios y golem*, Siglo XXI Editores, México, 1970. Acerca de la estabilidad de los sistemas abiertos ver René Thom: *Structural stability and morphogenesis*, Benjamín Inc., Massachussets, 1975; y C. E. Zeeman: «Cathastrophe theory» en *Scientific American*, abril 1976, pp. 65-83.

ce una *contracultura*: una batalla entre modelos, una guerra entre concepciones del mundo, que no es más que la expresión de la discordia entre grupos que ya no se encuentran integrados ni protegidos dentro del conjunto del cuerpo social.

Por ello, en una sociedad que se diferencie en clases, castas o grupos, florecerán subculturas clasistas, de casta o grupales. En una sociedad que discrimina sexualmente, aparecerán subculturas masculinas y femeninas. En una sociedad que se extienda sobre ámbitos geográficos diversos, se generarán subculturas del llano y de la montaña, de la costa y del continente, del campo y de la ciudad.

Las subculturas, en tal sentido, son instrumentos de adaptación y de supervivencia de la cultura de la sociedad. Constituyen el mecanismo natural de modificación de ésta, y el reservorio de soluciones para adaptarse a los cambios del entorno y del propio organismo social. Una cultura de pastores que llega al mar puede desarrollar una subcultura de marineros, que a su vez puede generar una de mercaderes, la cual, finalmente, podría convertirse en dominante si el pastoreo termina por hacerse improductivo.

La formación de subculturas cumple, por tanto, dentro del ámbito de la cultura, el mismo papel que dentro del código genético desempeñan las mutaciones y dentro de la memoria el establecimiento de nuevas sinapsis o asociaciones de ideas. Una subcultura es un análisis de un aspecto nuevo y parcial de la realidad ambiental o social, y un conjunto de proposiciones para relacionarse con el mismo. La subcultura se impone a medida que lo hace el grupo o clase que la adopta, hasta que, al llegar ésta a una posición hegemónica, la convierte a su vez en cultura dominante, usualmente con aspiraciones de someter a su denominador común a las restantes parcialidades culturales.

En tal proceso adaptativo, una cultura puede adoptar tres estilos:

En el primero de ellos, la cultura mantiene su capacidad de modificarse oportunamente para enfrentar los nuevos retos que el medio o la diversificación del organismo social le exigen. En tal caso, los procesos adaptativos se realizan con un costo mínimo y en el tiempo óptimo: es lo que llamamos *evolución*.

En un segundo estilo, la cultura pierde su capacidad de advertir los nuevos desafíos y de enfrentarlos oportunamente, y sólo emprende la tarea de responder a ellos de manera tardía y catastrófica, mediante una violenta destrucción de instituciones e ideologías que han devenido inadecuadas. Es lo que llamamos usualmente *revolución*: su costo social es mayor, pero en definitiva posibilita la supervivencia del cuerpo social ante el nuevo desafío.

Pero cabe aún un tercer estilo: la cultura puede falsificar sus mecanismos perceptivos para impedirles advertir las señales dé alarma, o paralizar sus centros de decisión, o inhabilitar los mecanismos de respuesta, de tal manera que ésta no se produzca nunca. Es lo que llamamos *decadencia*. El organismo social se limitará a responder a las situaciones nuevas con las mismas viejas respuestas, sin aprender nada de las realidades supervinientes. En tal momento, su situación se asimila a

la de una especie incapaz de mutar, o a una memoria inepta para aprender datos nuevos, y comparte con ellas un destino ineluctable: la de ser barrida cuando ocurra la primera modificación de grandes proporciones del medio ambiente o de la propia estructura social.

La decadencia de una civilización comienza cuando sus poderes de dominio cultural se perfeccionan tanto que le permiten falsificar o inhabilitar las subculturas y contraculturas que constituyen su mecanismo adaptativo natural, cerrando así las vías de todo cambio, evolutivo o revolucionario. La capacidad de supervivencia de una cultura se define, por el contrario, por la habilidad de aprender de sus subculturas sin ser destruida y sin destruirlas.

El intercambio de material genético en los protozoarios, la reproducción sexual en los vegetales y los animales complejos, cumplen la misma función. En ambos casos se admiten dentro del organismo códigos extraños, versiones radicalmente diferentes de la realidad, y se encuentra una forma de sintetizarlos dentro de un lenguaje común, para integrar un nuevo código. El rechazo de dichas injerencias lleva a la esterilidad, al estancamiento o a la destrucción.

Cultura, contracultura y marginalidad

Centro y periferia de las culturas

De allí el gran papel de los sectores marginados como creadores de subculturas, que a su vez son producto y emblema de esa marginación. Los márgenes —culturales, sociales, geográficos— de un sistema son como la piel por donde éste se comunica con el exterior, con lo que es contrario al centro de su cultura, usualmente conformado de manera estable.

La piel es el inicio de toda sensación, porque define diferencias en superficies. Todos los sentidos son modificaciones de la piel: la conciencia es un conjunto de representaciones de lo que golpea la piel desde el mundo exterior. Casi nunca refleja nuestra realidad interna, nuestra más profunda estructura. De esta última sabemos sólo en momentos de crisis, de indigestión o de agonía, porque es poco variable, porque sus procesos están organizados en ciclos periódicos que sufren poca alteración, configurados en un sistema monótono, cuya regularidad sólo se altera con las catástrofes. Dentro, lo antientrópico, el «orden»; fuera, lo entrópico, el «desorden». Nuestra conciencia da por sabido el orden interno —aunque nunca lo conozca a plenitud— y se ocupa, ante todo, de hacer modelos del desorden entrópico externo, al cual debe adaptarse.

Por lo mismo que la riqueza de una cultura se define por su posibilidad de crear nuevas formas, su fecundidad comienza a cerrarse en el momento en que se establecen de manera definitiva las estructuras esenciales que configuran la identidad del sistema, y corre hacia su agotamiento cuando la realidad exterior —su marginalidad geográfica, económica, social, política o cultural— deja de plantearle desafíos, o cuando la superestructura pierde su capacidad de responder adecuadamente a éstos.

La creación cultural es uno de los aspectos que se paraliza en una sociedad que entra en estancamiento, que ha perdido su capacidad de transformarse.

La personalidad del marginal

Es un verdadero hombre de ninguna parte
sentado en su tierra de nadie
maquinando sus no planes
para ninguno.

JOHN LENNON Y PAUL MCCARTNEY: «*Nowhere man*»

En el momento en que un sistema cierra la posibilidad de integración de sus subculturas, éstas pasan a ser *contraculturas*, y los sectores que participan de ellas son definidos como *marginalidades*, o no integrados, o excluidos[5]. Tal ruptura produce efectos tanto en los integrantes de la cultura marginadora como en los de la contracultura marginada.

Los marginadores, al negar la diversidad de su entorno cultural, se encierran en un mundo progresivamente empobrecido. Para justificar este encierro, deben realizar un complejo proceso de exclusión del marginado. Tal proceso, alternativa y contradictoriamente, niega la diferencia, a la vez que la enfatiza. El marginador condiciona de manera angustiosa la uniformidad en su propio círculo, al mismo tiempo que exagera la diferencia del marginado, al extremo de convertirlo en el otro, en lo no *humano*: *en el bárbaro, el infrahombre, el pagano, el hereje, el esclavo, el paria, el lumpen, el enfermo mental, el disidente*. Todo sistema cuya capacidad evolutiva empieza a tener fallas, escinde así el universo en un núcleo conservador de bienpensantes conformistas, opuesto a un enemigo antihumano constituido por desviantes sobre los cuales se proyectan todas las formas del mal[6].

5 En la sociedad capitalista, según Franz Hinkelammert, el fenómeno de la marginación ha dejado de ser transitorio. «Las masas sobrantes aparecen ahora como un polo de la sociedad, opuesto al centro y basado en la fuerza productiva del enclave industrial. El vocablo marginalidad llega a describir esta condición propia de los sectores desempleados, subempleados o empleados en medios de producción tradicionales, dentro de las relaciones tradicionales de producción». *Dialéctica del desarrollo desigual*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970, p. 147.

6 Estudiosos de los aspectos sociales de la siquiatría como Thomas S. Szasz, señalan que la «creación» de desviantes es un proceso normal en la constitución de grupos sociales compactos. A este respecto, señala que «ordinariamente aquellos etiquetados como desviantes han roto alguna regla (legal, religiosa o social) por ejemplo, los *hippies* o los homosexuales; frecuentemente, sin embargo no han violado ninguna norma y son categorizados como desviantes sólo porque autoridades respetables los han encasillado en tal rol, por ejemplo, los ciudadanos inocentes etiquetados como comunistas por el senador Joseph McCarthy, o personas prominentes, como el senador Barry

Los marginados, por su parte, no pueden efectuar con igual eficacia tal exclusión. Viven en el mismo ambiente que los rechaza. Están obligados a prestar adhesión y obediencia a la cultura que los margina: sometidos a la valoración contrastante que resulta de regirse a la vez por los cánones de ésta y por los criterios propios. La existencia del marginado es contradictoria. Se lo disputan los sistemas excluyentes de la cultura y de la subcultura. Ello determina la aparición de una peculiar caracterología:

> *La ambición se opone al sentimiento de autorrespeto. El desea el reconocimiento del grupo dominante, y al mismo tiempo ofende su arrogancia. Orgullo y vergüenza, amor y odio y otros sentimientos contradictorios se mezclan tumultuosamente en la naturaleza de la personalidad marginal. Las dos culturas producen una pauta dual de identificación y una lealtad dividida, y el esfuerzo por mantener el autorrespeto convierte esos sentimientos en una actitud ambivalente. El individuo entra y sale de cada situación grupal varias veces en el día: por ello su atención se centra repetidas veces en cada actitud grupal y en su relación con ella*[7].

Como rasgos del carácter del marginal han sido señalados, además, la conciencia de solidaridad de destino con su subgrupo; una exaltada sensibilidad para con el juicio del grupo dominante; la aceptación inconsciente de los valores de éste, que lo lleva a veces a adoptar una actitud crítica ante los defectos de su propio grupo, la cual incluye con frecuencia odio y desprecio hacia sí mismo. Se ha señalado también que tales grupos tienen un interés vital en el establecimiento de una perspectiva humanitaria y universalista, en la abolición de diferencias basadas en motivos de raza, credo, sexo o nacionalidad, y en la creación de un orden legal que coloque el derecho en un plano superior al de la fuerza[8].

En su aspecto sicológico, la vida del marginal transcurre en la situación de *conflicto insoluble* que las autoridades de la antisiquiatría señalan como posible generadora de la sicosis. La personalidad del marginal es un *Yo dividido*. Por tanto, su existencia es una lucha por la obtención de la totalidad. Combate que termina, bien en la adhesión absoluta a la cultura marginadora, bien en la total identificación con la marginada, bien en la integración armónica de ambas en una síntesis que las compendia y las rebasa.

En fin, los marginales parecen impulsados por su contradictorio entorno cultural hacia una mayor creatividad. Como señala Tamotsu Shibutani:

Goldwater, consideradas como enfermas mentales por los siquiatras. Becker enfatiza correctamente que algunas personas pueden ser tachadas de desviantes sin haber violado norma alguna (...)
La desviancia no es una cualidad de la conducta misma, sino de la interacción entre la persona que comete un acto y los que responden a él». *The manufacture of madness*, Paladin Books, Suffolk, 1973, pp. 308-309.

7 E. V. Stonequist: «The problem of the marginal man», citado por Viola Klein: *El carácter femenino*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1961, p. 272.

8 *Ibid.*, pp. 273-278.

> *Park afirmó que los hombres marginales tienden a ser más creadores que otros. Las personas que se hallan felizmente inmersas dentro de una sola cultura no es probable que hagan innovaciones: dan por sentadas demasiadas cosas. Quienes participan de dos o más mundos sociales están menos ligados a un modo particular de definir las situaciones y se acostumbran a considerar diversas alternativas. Cuanto mayor es el número de perspectivas que aprecia, tanto menos se ve monopolizado el individuo por cualquier modo de vida particular. Los mayores avances en cualquier cultura se producen generalmente durante periodos de cambio social rápido, y muchas de las grandes contribuciones son obra de hombres marginales*[9]*:*

El hombre mismo es, como especie, el marginal por excelencia. A medio camino entre la cultura arborícola y la de las llanuras, igualmente inadaptado para la dieta puramente vegetal o puramente carnívora; mal protegido contra los excesos de la temperatura; erecto, con una estructura vertebral que la evolución diseñó para la posición horizontal; con extremidades en parte prensiles y en parte locomotrices; con una estructura corporal suficiente para dañar, pero sin armas naturales; a ratos predador, pero sin la velocidad ni el equipo mortífero óptimo para capturar presas, el hombre es una contradicción entre modos de vida excluyentes, un *inadaptado* nato. La cultura es la mediación que el hombre crea para cubrir con símbolos la distancia que lo separa de la naturaleza. Así, desde el principio y por esencia, la cultura fue una contracultura. Una disruptiva facturación de símbolos, artefactos y conductas, progresivamente diferenciada de, y con frecuencia opuesta a la normativa natural del instinto.

De tal manera, al miembro somático se superpuso el miembro artificial de la herramienta. A la epidermis se añadió la piel desechable de la vestidura y la vivienda. El fuego solar y el fuego libre de la naturaleza fueron capturados en el fuego del hogar, que es a la vez metáfora del tiempo y de la muerte, los dos conceptos culturales cuyo conocimiento identifica al hombre como especie. No en vano la conquista del fuego es objeto de mitos esenciales en todas las culturas. En la occidental, el robo de Prometeo y su martirio subsiguiente marcan el inicio de la civilización: la conservación de la brasa sirve de núcleo a la habitación y a la familia. La prisión de Prometeo alude al encierro del hombre en los cada vez más complejos sistemas que nacen del encadenamiento del fuego en el horno, en el crisol, en la caldera, en la cámara del cañón y en el cilindro del motor. La cultura de Occidente sanciona sus códigos con la combinación mítica de la constricción y del fuego infernales, nueva metáfora de las llamas encadenadas.

Las contraculturas, por el contrario, recurren a la metáfora del fuego desencadenado. La quema del dinero en la Bolsa de Nueva York, la incineración de las tarjetas del servicio militar por los pacifistas, la quema de sostenes por las

9 Tamotsu Shibutani: *Sociedad y personalidad*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1971, p. 531. Sobre la personalidad del marginal consultar: David Riesman: *Individualismo, marginalidad y cultura popular*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1974, pp. 189-280.

feministas, el incendio de los *ghettos* por los afro-estadounidenses y el combate callejero con *molotovs*, constituyen ritos de purificación opuestos al fuego cautivo de los cilindros del motor y de la carga de los proyectiles. El fuego desencadenado, por lo mismo que simboliza el tiempo inmediato y eternamente presente de la naturaleza, se opone al tiempo de la civilización, estructurado y prolongado hacia el pasado y el futuro por las cadenas de la causalidad. El desencadenamiento del fuego busca así clausurar un orden perimido, para sustituirlo por un tiempo nuevo y purificado.

Porque en los procesos históricos, una y otra vez, cuando el domesticado fuego del centro se extingue, le corresponde reavivarlo a los dispersos fuegos de la periferia.

Los aparatos culturales del capitalismo

> *Una empresa funciona en términos de la rentabilidad contable, y la contabilidad se lleva en términos de unidades monetarias, y no de calidad de la vida, utilidad de los bienes o eficiencia mecánica de la planta industrial o comercial.*
>
> Thorstein Veblen: *The theory of bussines enterprise*

> *La más poderosa y estentórea, la más persistente autoridad de nuestro sistema, es la que nos ordena comprar, consumir, progresar materialmente y «crecer». La voz de la propaganda machaca en nuestros oídos: comprad, comprad, comprad (...) y no cesa en su pregón.*
>
> Charles A. Reich: *El reverdecer de América*

A medida que el centro inmoviliza sus superestructuras, la periferia asume la tarea de la innovación cultural. Como bien señala Cecil Saint Laurent, la bailarina, la niña y la prostituta lanzan los nuevos estilos en la ropa femenina[10]. El apache Parísino dinamita el lenguaje y crea una mitología; el compadrito argentino impone el tango ante el cual se doblegarán las aristocracias, plutocráticas o intelectuales[11]. Cada subgrupo fabrica su propia identidad: ésta exuda de la conciencia de

10 Cecil Saint Laurent: *Histoire du dessus*, Pomaire, París, 1968. La marginalidad homosexual comparte actualmente este papel en el lanzamiento de modas.

11 «Pese a las divergencias que he enumerado y que sería fácil enriquecer interrogando a platenses a rosarianos, mis asesores concordaban en un hecho esencial: el origen del tango en los lupanares. (Asimismo en la data de ese origen, que para nadie fue muy anterior al ochenta o posterior al noventa). El instrumental primitivo de las orquestas —piano, flauta violín, después bandoneón— confirma por

su diferencia como la concha de la ostra. Pero, a veces, el propio sistema asume el papel de crear y de dirigir la cultura del subgrupo disidente, a fin de dotarlo de una personalidad por lo menos manejable, y rentable.

En tales casos, la subcultura del sector marginado es mediatizada por el sector marginante. Lejos de ser afirmación de la diferencia y factor de oposición a lo establecido, termina por consistir en un conjunto de satisfacciones sustitutivas, mediante las cuales el marginado suaviza su desacuerdo con la cultura oficial y en última instancia halla posible su funcionamiento dentro de ella. La subcultura de la disidencia es transformada en subcultura de consumo.

A tal fin, la producción industrial de la economía de mercado realiza un proceso de interferencia cultural y de falsificación de la conciencia, que se traduce en manipulación social. Estudiémoslo en detalle.

Conforme ha dicho Ralph Linton, «una cultura es la configuración de la conducta aprendida y de los resultados de la conducta cuyos elementos comparten y transmiten los miembros de una sociedad»[12]. Pero una cultura no se aprende ni se difunde ni se comunica por generación espontánea. Para cumplir tal tarea son creadas determinadas instituciones.

En efecto, la superestructura produce e impone una determinada visión del mundo a través de *aparatos ideológicos*. Althusser ha esbozado la teoría de estas maquinarias: se trata de equipos, no necesariamente dependientes del Estado o de los poderes públicos, que tienen encomendada la tarea de producir y reproducir una ideología en el seno de la sociedad: iglesia, escuela, universidad[13]. Los propios y específicos del capitalismo son los dedicados a la promoción, conformación y publicidad de la mercancía. No está de más recalcar su carácter mercenario. En el fondo son lo que venden, y son, por tanto, mercantiles, con la consiguiente obsesión por la eficacia de los medios y la absoluta indiferencia hacia los fines[14]. Investigador de mercado, diseñador, estilista y publicista cultivan la incondicionalidad profesional hacia la fuente de sus ingresos, que es siempre el mejor postor.

---

el costo ese testimonio: es una prueba de que el tango no surgió en las orillas, que se bastaron siempre, nadie lo ignora, con las seis cuerdas de la guitarra. Otras confirmaciones no faltan: la lascivia de las figuras, la connotación evidente de ciertos títulos (El choclo, El fierrazo) la circunstancia que de chico pude observar en Palermo y años después en la Chacarita y en Boedo de que en las esquinas lo bailaban parejas de hombres porque las mujeres del pueblo no querían participar en un baile de perdularias». Jorge Luis Borges: *Evaristo Carriego*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1955. Interesante testimonio de un escritor que nunca ha bailado tango, pero que terminó escribiendo sobre él.

12 Ralph Linton: *Cultura y personalidad*, Fondo de Cultura Económica, Mexico, 1945, p. 52.

13 Louis Althusser: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Ediciones de Los Comuneros, Bogotá, 1974, pp. 20-39. Sobre reproducción de la ideología consúltense además: Ludovico Silva: *Teoría y práctica de la ideología*, Editorial Nuestro Tiempo, México, 1977, pp. 13-72; *La plusvalía ideológica,* EBUCV, Caracas, 1977, pp. 208-248; Miguel Ron Pedrique: *Proceso a la ideología*, Editorial Avilarte, Caracas, 1977, pp. 168-182.

14 Según Wright Milis, el diseñador estadounidense se ve implicado en tres grandes acontecimientos: la «transferencia del acento económico de la producción a la distribución»; la «conjunción de la lucha por la existencia con el pánico que produce la posición social»; y la «subordinación del arte, la ciencia y el conocimiento a las instituciones dominantes de la economía capitalista y el Estado nacionalista». Ver *Poder, política, pueblo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 294.

En ello se diferencian del mandarín, del escriba y del sacerdote, que sirvieron a ideologías con las cuales se sentían identificados; y se parecen al mercenario cartaginés, romano o renacentista italiano, que con su apoyo interesado señaló al bando que habría de sucumbir frente a los ejércitos del pueblo.

El aparataje cultural de la sociedad capitalista está por ello invadido por la mala conciencia. El tema recurrente de las obras de ficción sobre el mismo es el del manipulador de símbolos mercenario que quiere romper su condición de mercancia con actos de rebelión existencial destructiva[15], y que fracasa en el intento para, finalmente, caer en una esclavitud más refinada. Porque en esa sociedad, que se vanagloria de la libertad de creación, nada hay más regulado que la actividad del creador cuyo mensaje puede llegar a las masas por estar directamente inscrito en el circuito productivo, y no embalsamado en esas catacumbas del arte puro que son el museo y otras manifestaciones culturales para públicos selectos.

Si es cierta la afirmación de Munari de que el proyectista es «el artista de nuestro tiempo»[16] debemos convenir en que nunca artista alguno fue tan manipulado, controlado, censurado y expurgado como el proyectista, el diseñador, el estilizador y el publicista contemporáneos. El crítico que clama contra las injerencias en la tarea del creador tendría material de meditación con la visita al archivo de proyectos rechazados de cualquier agencia o diseñador que opera cerca del circuito productivo[17].

Se acuerda cierta libertad de extravagancia al artista que produce casi artesanalmente para una élite. Pero la extensión y las exigencias de la tutela mercantil crecen en proporción directa de la inversión y el área de consumidores afectada por el producto cultural. La soberanía del creador se desvanece cuando es convocado ante una junta de accionistas. Ésta dispone de sus obras como un *producto* que encarga, acepta, mutila, modifica, almacena o desecha sin otra consideración que la perspectiva de ganancia. Y así como un nuevo artista —el diseñador— configura continuamente la forma de nuestro mundo, un nuevo inquisidor —el inversionista— reduce y dosifica esas formas, cuando no las adultera y falsifica groseramente. El artista es libre sólo cuando renuncia a un público masivo[18]. El camino hacia ese público pasa por la rendición incondicional

15 Ver, por ejemplo, Elia Kazan: *El arreglo*, Bruguera Barcelona, 1970. Bud Schulberg: *Por qué corre Samuelillo*, Libros del Mirasol, Barcelona, 1965. En Venezuela, el film de Enver Cordido: *Compañero Augusto* (1976).

16 Bruno Munari: *El arte como oficio*, Editorial Labor, Barcelona, 1968, p. 24.

17 Ver, por ejemplo, la colección de trabajos rechazados de Milton Glaser en *Graphic design*, The Overlook Press, Nueva York, 1973.

18 La interferencia de los «editores» en la creación literaria ha sido denunciada reiteradamente. Así, en la biografía de Hemingway escrita por Burgess: «Max Perkins era el gran editor, un hombre que no podía escribir una novela él mismo, pero podía ayudar a los verdaderos novelistas a conformar y ordenar su trabajo y hacerlo publicable. Es muy conocido por lo que hizo por Tomás Wolfe, el genio de North Carolina que podía escribir un millón de palabras pulsantes sin dificultad, pero no podía ordenarlas. Perkins estableció un precedente en América, que Inglaterra ha sido comparativamente lenta en seguir: que el trabajo del novelista es el de entregar una carga de palabras al publicista, y luego inclinarse ante la destreza plástica del editor. El precedente, según creo, es malo aunque ha sido responsable, en nuestros

ante los aparatos que, al dominar los medios de producción y difusión cultural, dominan la cultura misma.

El capitalismo como generador de cultura

Yo soy el tonto cliente
comprador de la brisa intelectual

JOHN MCLAUGHLIN: «*Visiones*»

Una aproximación primaria al problema de la interferencia del gran capital en la cultura supone que éste actúa meramente a través del aparato publicitario que impone un producto preexistente mediante las más diversas técnicas de persuasión. Es necesaria una visión más amplia para comprender la injerencia empresarial. Cada fase de su actividad tiene repercusiones culturales.

Una empresa, en primer lugar, *estudia el mercado* para un bien. Sobre la base de ese estudio, *decide el tipo y la cantidad de mercancías que le es posible ofrecer*. Si esta mercancía es susceptible de tener un valor de símbolo, la empresa estudia la fórmula de realzar o alterar dicho valor mediante una operación sobre la apariencia del producto, que es conocida como *styling*. Y sólo al final, ya adoptada la forma de la mercancía, trata de crear o elevar su demanda mediante la *publicidad*.

En tal sentido, toda operación productiva es una campaña cultural. En los compradores deben ser promovidas necesidades y actitudes, valores y prioridades; estas modificaciones deben tener la mayor amplitud y duración posibles. Por ello el planeamiento de las actividades de una empresa es tan parecido a los mecanismos de creación y transmisión de la cultura en una sociedad. En ambos se construyen imágenes del mundo y se trata de adecuar la conducta de un conglomerado a esa imagen. La diferencia, sin embargo, es vital: la empresa sirve confesamente a un interés particular, a veces contrario al del resto de la sociedad. Si bien trata de obtener para si las imágenes del mundo más correctas, las devuelve al público transfiguradas conforme a los intereses del capital, creando así un universo falso que es toda una ideología.

---

días, por novelas altamente estimadas como *Catch 22* de Joseph Heller, que el astuto editor Mavin Robert Gottlieb ayudó a forjar y modelar y reducir y pulir hasta convertirla en la *cuasi* obra maestra que conocemos. La invitación a ser editorialmente rehecho es una que algunos novelistas, incluido yo, continuamos declinando. El seguro sentido de la forma y la duramente ganada economía de estilo de Hemingway lo hicieron, en su conjunto, imposible de editar». Anthony Burgess: *Ernest Hemingway and his world*, Thames & Hudson, Londres, 1978, pp. 40-41.

A continuación comentamos en detalle estas operaciones:

Estudio de mercados: análisis clasista y praxis consumista

Cada ciencia comienza con la pretensión de hacerse a imagen del universo, y concluye queriendo hacer al universo a imagen de í misma. El estudio de mercados, con su pretensión pragmática de objetividad, crea una subjetividad ideologizante. Al interpretar al hombre y a la sociedad como meras unidades de consumo, postula una teleología invertida, que proclama que ambos existen para la mercancía, y que pueden ser valorados única y exclusivamente en función de ésta.

En efecto, la filosofía del estudio de mercados niega la teoría de las clases sociales, al mismo tiempo que las registra como «niveles de ingreso»[19]; niega la determinación económica de la superestructura, mientras atribuye actitudes mentales, valores y formas de comportamiento a cada nivel de ingresos; niega la lucha de clases, mientras registra como móvil esencial del individuo manifestar su clase, cuando ésta es elevada, o disimularla cuando es inferior[20]. Todo estudio de mercados admite una lectura marxista y postula una motivación reaccionaria: la factibilidad del proyecto se subordina al margen de beneficio; la calificación de lo humano se reduce al poder adquisitivo y al de consumir. Un estudio de mercados pretende ser una imagen, y es un molde. Pretende recoger información: en realidad postula valores[21].

El estudio de mercados es el confortable supuesto que permite al gran capital adoptar decisiones que afectan a grandes conglomerados sin tomar en cuenta valor humano alguno. En este sentido, y desde el principio, es la expresión y el programa de la más unilateral de las falsificaciones de la cultura: la que define todo acto única y exclusivamente en función de su rentabilidad.

Decisión de producir: dictadura del empresariado

«*El cliente siempre tiene la razón*».

Superstición de la Modernidad

Un mito central legitima la economía capitalista: el de la supuesta soberanía del consumidor. De acuerdo con él, al desear un bien, el consumidor crearía una demanda que pone en marcha el aparato productivo. De inmediato, una legión de

19 Vance Packard: *Los buscadores de prestigio*, Eudeba, Buenos Aires, 1964, pp. 33-49.

20 Sobre la ostentación del *status*, consúltese el clásico de Thorstein Veblen: *Teoría de la clase ociosa*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, pp. 120-180.

21 Sobre el estudio de mercados y su filosofía, ver George Rowland Collins: *Marketing*, Alexander Hamilton Institute. Nueva York, 1947, pp. 102-119. Como lo indica Joseph French Johnson: «el beneficio es el objetivo del negocio». Cf. *Business and the man*, Alexander Hamilton Institute, Nueva York, 1947, p. 6.

capitalistas se sometería a los dictados del demandante en cuanto a forma, calidad y sobre todo precio de la mercancía. John Kenneth Galbraith resume el artículo de fe indicando que, según la ideología convencional, «el individuo es, en definitiva y fundamentalmente, el que manda: no puede estar en guerra con una economía a la que controla, porque no puede estar en guerra consigo mismo».

Cuando así se ha enseñado al consumidor a pensar «El Mercado soy Yo», la consecuencia es que se lo hace culpable de cuanto en el mercado sucede. Entre otras cosas, conforme indica Galbraith: del carácter insatisfactorio de los productos que se ofrezcan; de la escasez de bienes culturales; del énfasis en el gasto militar; del deterioro del ambiente (que debe, en consecuencia, ser remediado por el ciudadano y no por la empresa contaminante); de la falta de límites al consumo derrochador, y de la desigualdad de ingresos (ya que éstos, supuestamente, reflejarían la voluntad de la comunidad de pagar más caro ciertos servicios). Pero, según indica el mismo autor:

> *Cuando se presume la soberanía del productor, el resultado es muy diferente. Como hemos visto, esta soberanía es ejercida por grandes y complejas organizaciones. Su ejercicio del poder se encamina a la satisfacción de sus propios fines, fines que incluyen la seguridad de la organización y su desarrollo, su conveniencia, su prestigio y su dedicación al virtuosismo tecnológico, tanto como a los beneficios. Existen grandes probabilidades de que estos fines diferirán de la expresión agregada de los fines individuales. Entonces, los individuos se acomodan a aquellos fines, y no a la inversa. Esto requiere normalmente persuasión. Pero puede implicar el recurrir al Estado o el ejercicio del poder inherente a la posición institucional. La consecuencia plausible del desarrollo económico, considerado de este modo, no es la armonía, sino un conflicto, entre el individuo y las instituciones económicas*[22].

O, como había afirmado antes Thorstein Veblen, «el gran negociante, más que ningún otro poder humano, controla las exigencias vitales bajo las cuales existe la comunidad»[23]. En una sociedad donde la cultura es mercancía, conformar la mercancía es conformar al consumidor.

Pues al decidir, mediante el sólido criterio de la rentabilidad, cuál bien se le ofrece —o no se le ofrece— al consumidor, se determina no sólo la economía de éste, sino que se influye asimismo en el universo entero de sus manifestaciones culturales. Habitaciones ínfimas pueden contribuir a la disgregación de la familia extendida y favorecer a la familia nuclear. Habitaciones escasas e incosteables pueden impedir la formación de familias. El hacinamiento puede perturbar la vida familiar, sexual y sicológica de los habitantes.

Tal influencia de la mercancía no se reduce al campo de la cultura dominante, sino que permea también, como veremos luego más ampliamente, la escena de las subculturas y de las contraculturas. El mercadeo de la píldora anticonceptiva fue

22 J. Kenneth Galbraith: *Economía y subversión*, Editorial Plaza & Janés, Barcelona, 1973, p. 63.
23 Thorstein Veblen: *The theory of business enterprise,* A Mentor Book, *s.d.*, p. 8.

la base de la llamada «liberación sexual». Otro de los más celebrados aspectos de las subculturas de consumo —el uso orgiástico de los colores, que hizo exclamar a Charles A. Reich que «de estas ropas fluye la libertad»— no fue otra cosa que el resultado del arreglo financiero de un pleito entre trasnacionales. Como testifica David Bodanis:

> *Estos colorantes habían permanecido fuera del mercado durante decenios, porque la empresa suiza CIBA —que poseía las patentes exclusivas para crearlos— se hallaba en situación de punto muerto con relación a la multinacional británica ICI, que poseía las patentes exclusivas para transformarlos en un producto final. CIBA podía demandar a ICI para evitar que ésta fabricase dichos colorantes, e ICI podía demandar a CIBA para impedir que ésta los vendiese. A mediados de los años 50, cuando menos lo necesitaban los fabricantes de añil, las dos empresas concertaron una licencia conjunta mediante la cual compartían la fabricación y la venta de las nuevas sustancias. (El triunfo de los colores brillantes en las prendas de algodón, que tuvo lugar en los años 60, fue consecuencia de este acuerdo de licencia compartida)*[24].

El mismo filtro mercantil puede impedir o lanzar la producción de una cura para el cáncer, un transporte contaminante o un símbolo contracultural. El estudio de mercado impone como regla: «dime qué consumes y te diré quién eres»; la decisión de producir legisla: «al decidir qué produzco, decido quién eres». Pues, parafraseando a Marx, podríamos decir que en la sociedad de consumo, no es el ser el que determina el consumo sino el consumo el que determina el ser.

El *styling:* de la funcionalidad al *kitsch*

El buen gusto es muerte.
La vulgaridad es vida.

Mary Quant

El *styling* es el proceso mediante el cual se atenúan o exaltan las propiedades simbólicas de la mercancía. Ya en la década de los cincuenta Dichter determinó que toda mercadería ofrece satisfacciones simbólicas distintas de las meramente funcionales[25]. Así, un automóvil es a la vez medio de transporte y símbolo de prestigio. Corresponderá al ingeniero aportar lo primero y al diseñador enfatizar lo segundo, tras largas controversias en las cuales la función es frecuentemente sacrificada al símbolo.

Contra tal antagonismo fue postulado el credo de la funcionalidad por arquitectos como Frank Lloyd Wright y Le Corbusier, en el sentido de que la

24 David Bodanis: *Los secretas de una casa*, Salvat Editores, Barcelona, 1987, pp. 40-41.
25 Cf. V. Dichter: *Las motivaciones del consumidor*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967, pp: 6-24.

forma debería seguir a la función, y de que no cabe, por tanto, diferenciar entre la función simbólica y la esencia de un objeto[26]. Esta teoría —que podríamos resumir con la palabra *sinceridad*— soslaya el problema de hasta qué punto un objeto es asimismo símbolo, y hasta dónde es legitimo considerarlo más símbolo que objeto. El credo de la funcionalidad postula una identidad entre esencia y apariencia que la práctica mercantilista del *styling* niega: el objeto funcional es una verdad; el *styling-zado*, una máscara. Ambos corresponden a distintas concepciones de la sociedad y de la existencia: el funcional, a la sociedad donde la distancia entre esencias y apariencias se acorta; el *styling*, a aquella donde tal distancia es mayor, y el objeto —y en consecuencia el productor y el consumidor— mienten.

Para hacer un juicio sobre la sociedad capitalista basta contemplar el inmenso esfuerzo gastado en el *styling*[27] de una mercancía, en el añadido ilusorio de lo que ésta no suple o en el disfraz de lo que es. Ello constituye al diseñador en traficante de símbolos falsos, puesto que no fluyen de manera necesaria y útil de la naturaleza del bien, sino de las necesidades reales o imaginarias del consumidor que el bien no puede satisfacer.

En su extremo máximo de perversión, tal dicotomía entre forma y fondo da lugar al *kitsch*. El objeto *kitsch* es aquél en el cual la diferencia entre contenido real y simbólico es tan fuerte, que el uno perturba al otro. Una imitación barata es ridícula porque fracasa precisamente en su función primordial: connotar un alto *status* económico en el usuario. Un objeto religioso en forma de lámpara resulta patético porque el utilitarismo de ella niega el carácter suntuario inherente a las manifestaciones corpóreas de lo religioso, así como la imagen distrae la misión pragmática de la lámpara. Toda mercancía cuya función simbólica no fluye directamente de su esencia, es, por ello, en mayor o menor grado falsa[28]. En esa medida, el *kitsch* es testimonio de una civilización escindida entre esencia y apariencia.

La perversión de las funciones simbólicas es tal en la sociedad alienada, que ésta ha dado lugar a la aparición de un auténtico *kitsch* de lo funcional, que copia los tics externos de éste —la aridez visual, la sequedad, el geometricismo— sin ninguna de sus verdades —practicidad, bajo costo, utilidad, sobriedad— llegando así al colmo de los colmos: a una retórica de la sinceridad, que resulta doblemente falsa por su adoración externa del mismo valor que vulnera[29].

26 Cf. Le Corbusier: *Modulor 1* y *Modulor 2*, Editorial Poseidón, Buenos Aires, 1961.

27 «El *styling* es un tipo de proyecto industrial de diseño, el más efímero y superficial: se limita dar un aspecto de actualidad o de moda a un producto cualquiera. El 'estilista' proyecta para consumo rápido de los objetos según inspiraciones nacidas de formas de moda». Bruno Munari: *op. cit.*, p. 92.

28 Cf. Abraham Moles: *Psychologie du kitsch*, Maison Mame, París, 1971, pp. 5-38.

29 Sobre las perversiones impuestas a la imagen por la ideología mercantil, se recomienda consultar: Herman K. Ehmer y otros: *Miseria de la comunicación visual*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1977, pp. 182-200; José Casasus: *Teoría de la imagen*, Salvat Editores, Barcelona, 1973, pp. 43-48; Umberto Eco: *La estructura ausente*, Editorial Lumen, Barcelona, 1973, pp. 239-322; Eduardo Haro Tecglen: *La sociedad de consumo*, Salvat Editores, Barcelona, 1974, pp. 100-112.

Publicidad: el mensaje que se esconde

Finalmente, la empresa tiene que ejercer múltiples operaciones para conformar en el consumidor actitudes, valores, motivaciones y decisiones favorables a la compra de la mercancía[30]. Como otras instituciones culturales, es un conjunto de actividades de fabricación y combinación de símbolos. La diferencia con las restantes instituciones está en la finalidad y en la orientación de éstos.

La publicidad es mercenaria, en el sentido de que existe confesamente para incitar las ventas del mejor postor: pierde o gana cuentas sin empeñar su lealtad hacia las mismas; ensalza hoy a un productor y mañana a su competidor; crea falsas competencias entre varias marcas procedentes del mismo fabricante. Ayuda a hacer rentable lo que ya le es rentable a ella misma. Los estructuralistas han perseguido la ilusión de revelar una estructura final del relato literario. Quizá no habrían tenido problemas en establecer la del mensaje publicitario: ayudo a que pagues, porque me pagan.

Así como el *styling* separa los contenidos simbólicos de la mercancía de su esencia, la publicidad esconde, mediante mascaradas simbólicas, la esencia de su propio mensaje. Para ello, se niega a sí misma: se hace anónima o se escuda tras fuentes de prestigio. El mensaje publicitario pretende recoger la voz general, o habla a través de entelequias tales como clientes felices o figuras famosas que patrocinan. Nunca se reconoce: siendo antes que todo *vehículo*, quiere desaparecer. En el caso de la publicidad subliminal, se oculta más allá de las fronteras de la conciencia. Logra éxito a medida que se hace invisible, que provoca en el público convicciones que éste no identifica como publicidad —y que estarían, por tanto, sujetas a cuestionamiento[31].

A partir de éste, se encadenan los restantes equívocos del aparato publicitario, y crece su asombrosa técnica, cuyo desarrollo, mientras más se fortalece, más expresa la debilidad de un sistema para hacer coincidir la necesidad real del consumidor con las funciones reales y simbólicas de la mercancía.

La existencia de tan poderosos mecanismos de persuasión para establecer la relación del hombre con los bienes que consume, en efecto, testimonia la precariedad y no la solidez de dicha relación. También el aparato exterior y el boato

30 Sobre la filosofía y los métodos del aparato publicitario, consúltense: Vance Packard: *Las formas ocultas de la propaganda*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969; Lamberto Pignotti: *La supernada: ideología y lenguaje de la publicidad*, Fernando Torres Editor, Valencia, 1976; Ida Paz: *Medios masivos, ideología y propaganda imperialista*, Cuadernos Unión, La Habana, 1977, pp. 39-72; Georgut Arbatov: *El aparato de propaganda político e ideológico del imperialismo*, Editorial Cartago, Buenos Aires, 1974, pp. 170-179; Andrés Cammarota: *Propaganda y psicología social*, Editorial Boedo, Buenos Aires, 1975, pp. 13-52; WiIson Bryan Key: *Media sex-ploitation*, Signet Books, Nueva York, 1977; Giancarlo Marmori: *Iconografía femenina y publicidad*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1977.

31 El destino de la publicidad parecería ser el de *esconder* cada vez más su mensaje: primero, omitiendo el emisor; luego, transmitiendo contenidos no explícitos, no declarados en el mensaje; finalmente, colocando éste fuera del umbral de la conciencia, mediante las técnicas descritas por Vance Packard en su ya citado *Formas ocultas de la propaganda*, y por Wilson Bryan Key: *op. cit.*

de la religión creció a medida que se hacía más difícil concertar las necesidades del cuerpo y del espíritu con las restricciones políticas y culturales del medioevo, hasta que, en el momento del mayor esplendor del aparato religioso, éste perdió su eficacia, y su función integradora debió ser ocupada por el nuevo poder del Estado moderno, produciéndose el fraccionamiento interno de la cristiandad y la merma de poder de los eclesiásticos. La ubicuidad, la sutileza y el esplendor del aparato publicitario de la modernidad acaso anuncian una transmutación similar: el colapso de una maquinaria que debe gastar mayor energía en tratar de hacer coincidir polos cada vez más opuestos.

Analista de mercados, gerente de producción, diseñador y publicista completan la cadena cuyo objetivo consiste en la conformación del hecho cultural a las necesidades de la rentabilidad del capital. Si en la antigüedad era difícil determinar documentalmente las relaciones entre señor feudal y sacerdote, en el presente una inspección contable permite establecer cuáles existen entre una agencia publicitaria y el capitalista que le encomienda la propaganda de sus productos. Jamás ha sido contemplado con claridad semejante el proceso mediante el cual la carne se hace verbo.

Mecanismos de interferencia en las subculturas

No puedes ser un rebelde
cuando la rebelión es la norma.

POLICE: «*Shocked*»

Pero el sistema industrial alienado no se limita a postular su propia cultura, centrada en la mística del provecho, conformada por la investigación de mercados, maquillada por el *styling,* difundida por la propaganda y consagrada por los aparatos culturales. Además, trata de interferir en las subculturas para anularlas y por tanto privar de la conciencia de su identidad a los subgrupos marginales. Estos mecanismos son más sinuosos que la mera operación de convertir la mercancía en un valor: consisten en el proceso, enteramente inverso, de convertir los valores en mercancías.

Para ello, la sociedad industrial de la modernidad se sirve de dos mecanismos, de complejidad creciente. El primero consiste en la anulación de la subcultura. El segundo, en la invención integral de subculturas «de consumo», inocuas y falsificadas, que desorientan a los grupos marginados. A continuación los examinamos sucesivamente.

APROPIACIÓN, UNIVERSALIZACIÓN E INVERSIÓN DEL SIGNIFICADO DE LOS SÍMBOLOS CONTRACULTURALES

Para interferir en la subcultura, el sistema 1) *se apropia los símbolos de ésta*, los adopta, los comercializa y los produce en masa. Se logra así 2) *la universalización del símbolo*, a través de la cual lo que fuera el vínculo de identidad de un grupo marginado particular pierde todo valor distintivo, ya que pasa a ser de *uso general*; con lo cual

ocurre 3) *una inversión del significado del símbolo*: al separarse del grupo marginado que lo creó, el símbolo niega su contenido.

Así, la ropa de trabajo pasa a ser traje ceremonial del ocioso; la música del oprimido, diversión del frívolo; el credo del colonizado se transforma en religión del imperio, y todos los valores de la contracultura naufragan. De tal manera, el sistema expropia a sus sectores menos favorecidos, no sólo una plusvalía económica, sino una plusvalía cultural, que le devuelve convertida en mercancía y neutralizada; ineficaz para servir al cambio social, y sólo apta para producir ganancias al inversionista.

Creación exógena de subculturas de consumo: «cultura para las masas»

Pero en un grado más elevado de interferencia, el sistema industrial intenta imponer unilateralmente a los grupos marginados «subculturas» fabricadas por él. Por razones obvias, estas subculturas son propuestas como *estilos de consumo*, y están sujetas a una rápida modificación, en todo parecida a la de la moda. Dichas subculturas de consumo se reducen a la ostentación de símbolos definitorios de *status*. Un credo, una manera de vestir, de peinarse, de bailar o de pensar pueden ser diseñados en condiciones de laboratorio, y promocionados masivamente para el consumo de un sector determinado.

Los instrumentos cada vez más ingeniosos del análisis de mercado tienen en cuenta, para tal fin, a los diversos grupos, subculturas y submercados de que consta cada sociedad, y recomiendan la adaptación de los contenidos simbólicos de la mercancía a las idiosincracias de cada uno de éstos. Al producto cultural así concebido se lo llama tramposamente *cultura de masas*, y también *middle-brow, midcult*, *cultura mediocre, pop*, e incluso *kitsch*, en una confusión semántica que sugiere que basta que un producto cultural tenga relación con la «masa» para ser deficiente, e incluso ridículo[32]. Esto no es cierto. La «masa» como creadora es responsable del folklore, cuyo valor estético es elevado. Como espectadora, apreció la estatuaria y la tragedia griegas, la arquitectura religiosa, el teatro del Siglo de Oro y el isabelino, y las novelas de Cervantes, de Balzac y de Dickens. Ninguna maldición metafísica condena al producto cultural surgido de la masa o degustado por ella. Lo que sí gravita negativamente sobre la creación, es su apropiación por una estructura productiva cuyos valores no son estéticos sino mercantiles. Hay cultura

32 Sobre la problemática de la «cultura de masas», consúltense: Umberto Eco: *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*, Editorial Lumen, Barcelona, 1968, pp. 39-66; David Riesman: *op. cit.*, pp. 281-416; Abraham Moles: *op. cit.*, pp. 27-38; y la colección de ensayos de Daniel Bell, Theodor W. Adorno, Edward Shils, Max Horkheimer, Robert K. Merton, Paul Lazarsfeld y Dwihg McDonal'd, publicada bajo el título de *Industria cultural y sociedad de masas*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1978.

«de masa» cuando los aparatos ideológicos dominan al creador y conforman la obra de éste, a fin de manipular la conducta de grandes conjuntos de la población. Llamarla «de masa» es tramposo. Se trata de una cultura «de aparato», donde la masa es meramente receptora. Dicho fenómeno se da en diferentes sistemas: en el capitalismo se caracteriza por la mediación del empresario entre el creador, su obra y el público.

Esa mediación determina todo el proceso creativo. El creador pasa a ser *asalariado* o *trabajador a destajo*; la obra se define como *mercancía* y se valora según su rentabilidad, la cual supone la *adquisición* o el *consumo* de ella por un público extenso. Para lograr tal fin, la obra debe: a) no lesionar los valores o criterios normativos del empresario; b) no lesionar los valores o criterios normativos que el empresario supone que tiene el público; y c) no exceder de cierto nivel de novedad formal que el empresario juzga como adecuado para la comprensión por el mercado. Al mismo tiempo, y sin violar tan rigurosos cánones, la obra debe, contradictoriamente, d) postular un cierto nivel de sorpresa, de calidad o de provocación suficientes como para atraer consumidores.

La escasa innovación formal, el empleo de estereotipos o fórmulas patentadas, la desmesurada preocupación por el efecto, el conformismo ideológico, la homogeneidad de contenido y la promoción de la pasividad consumista que son reprochadas a la cultura «de masas», quedan así explicadas[33]. Son las mismas características que un sistema imprime a sus mercancías para someterlas a la prueba paradigmática del mercado.

A pesar de esas limitaciones, la cultura «de aparato» es capaz de generar —o de dejar escapar— obras maestras, porque ningún aparato puede aniquilar de forma absoluta la creatividad humana. Ésta, sin embargo, es constreñida a producir dentro de los límites de una audiencia que el empresario supone —a veces justamente— tan alienada por un trabajo poco creativo como para usar del fruto cultural a manera de escape o anestésico. El empresario también asume que tal audiencia está tan privada del ocio como para no tener un adiestramiento en la apreciación de experiencias estéticas complejas, habilidad que, por la progresiva diferenciación del arte, requiere una dedicación casi profesional. Por otra parte, la continua demanda de materia prima del aparato lo fuerza a bajar los requerimientos de calidad, a exprimir al creador más allá del agotamiento, a reclutar creadores mediocres o derivativos o a saquear las subculturas que el propio sistema ha excluido.

Vemos así cómo las características de la cultura de *aparato* dependen del modo de producción en el cual está inserto. Por ello, las contraposiciones señaladas por

33 Cf. U. Eco: *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*, pp. 46-50. Edgar Morin, refiriéndose al producto cumbre de la cultura «de aparato», la estrella, recalca que la misma es «la mercancía tipo del gran capitalismo: las enormes inversiones, las técnicas industriales de racionalización y de estandarización del sistema hacen efectivamente de la *star* una mercancía destinada al consumo de las masas. La *star* tiene todas las propiedades del producto de serie adaptado al mercado mundial». *Les stars*, Editions du Seuil, París, 1972, p. 100.

la crítica entre *cultura de masas, míddle-cult, low-brow, pop, kitsch*, por un lado, y por el otro *cultura superior, refinada, high-cult, high-brow, de élite y buen gusto*, corresponden a la divergencia entre cultura difundida por un empresario y consumida por un mercado industrial, y cultura producida artesanalmente para el mercado de un público limitado, frecuentemente ocioso y en consecuencia susceptible de un adiestramiento cultural elaborado. Casi todas las variedades de cultura «superior» presentan los rasgos de producción artesanal —esto es, altamente personalizada— para un mercado selecto: literatura experimental, pintura de caballete, música clásica, teatro de vanguardia. La cultura «de masas», en cambio, es producida en forma industrial —en equipos especializados, cuyas operaciones están reguladas y cuyos integrantes son en principio impersonales y por tanto sustituibles— y destinada al consumo masivo a través de un aparato de distribución muy complejo, tanto en lo técnico como en lo administrativo: literatura de entretenimiento, *comic*, publicidad, prensa amarilla, música «popular», cine y televisión corresponden —salvo excepciones— a este esquema.

La categorización de algunas de estas expresiones es problemática. La literatura, al ser difundida por la imprenta, pasa a ser una de las primeras formas de cultura «de masas». Ello, al principio, no borra el carácter altamente personal de su factura: al contrario, lo acentúa, al poner bajo el control total de un autor el material que en la antigüedad se decantaba a través de los siglos mediante la tradición oral creada por todo un pueblo. El carácter del mercado condiciona desde el inicio el contenido: al poema cortesano rebuscado y a la epopeya que realza al héroe feudal los suceden las novelas realistas de Cervantes, Quevedo, Balzac, Dostoievski y Dickens, destinadas a un vasto público, que encuentra reflejados en ellas su universo y sus preocupaciones. Pero, en su más alto grado de operación, la presión del aparato llega incluso a suprimir la personalidad del autor; primero, acuñando su estilo y despersonalizándolo a través de los editores, y luego sustituyéndolo sin más, como en las novelas de James Bond, primero escritas por Ian Fieming, y luego por un sustituto, sin visible alteración del resultado. Mientras mayor es el acopio de medios que requiere la producción, más rechaza el aparato la personalización del producto, como lo demuestra el calvario de exilios sufrido por genios del cine como Charles Chaplin, Eric von Stroheim, Orson Welles y Jacques Tati.

Esa lucha con las limitaciones y las potencialidades del aparato y de los medios que el mismo suministra da, sin embargo, la oportunidad para la innovación cultural. El lenguaje propio de medios tales como el cine, el *comic* y la televisión, que creado casi en su totalidad dentro de los límites de la cultura «de aparato». Pero la rigidez de los requerimientos extraestéticos de tal cultura termina esterilizándola. Por ello debe recurrir en busca de sus temas, e incidentalmente de sus innovaciones formales, a las subculturas marginales o las también marginales culturas artesanales. El tema preponderante de la cultura «de masas» es la do-

meñación del desviante, sea éste criminal, prostituta o ser «exótico», piel roja, chino o extraterrestre. Su procedimiento formal favorito es la simplificación de una obra maestra[34]. Sin los desviantes, a quienes ejecuta simbólicamente, y los creadores, a quienes excluye para luego saquear, la cultura de aparato se quedaría sin materia prima.

El *pop*, como veremos, no fue otra cosa que la masiva apropiación de una simbología de desviantes por una cultura de aparato: la conversión de una contracultura en subcultura de consumo. Esta operación refleja la política de apropiación de trabajo y de materia prima que el sistema de la modernidad realiza en el plano económico con respecto a los sectores marginados y las zonas Dependientes. Sólo que, por una curiosa dialéctica, el sistema usa materia no laborada y mano de obra poco especializada para convertirlos en un producto de altísima diferenciación, mientras que su aparato cultural insume simbologías altamente especializadas y específicas, para facturar la impersonalidad y el anonimato.

La cultura «de aparato» es la cultura por excelencia de la modernidad. A la producción en masa industrial, corresponde la masificación industrial de la cultura. Contra la dictadura de ésta, sólo caben el aislamiento de las subculturas, o la rebelión contracultural.

34 Así los refritos de *Moby Dick* perpetrados en Hollywood en films como *Tiburón y La orca asesina*, y la confor mación de los hermanos Grimm, de Félix Salten, de Collodi, e incluso de Lewis Carroll facturada por Disney.

Modernidad y respuesta contracultural

En los países capitalistas desarrollados, el centro de la cultura dominante es el conjunto de estructuras y discursos que ha sido llamado difusamente «modernidad».

Pero, ¿qué es la modernidad? En latín, *modus hodiernus* es el modo de hoy, lo más reciente. *Modernos* eran designados en la Edad Media los funcionarios entrantes, por oposición a los que salían; *moderna* fue también la época que sigue a la Edad Media, y que se inaugura arbitrariamente con la caída de Bizancio. S. N. Eisenstad ha definido como modernos «los tipos de sistemas sociales, económicos y políticos que se establecieron en la Europa Occidental y en la América del Norte, desde el siglo XVII hasta el siglo XIX, se extendieron después a otros países de Europa, y en los siglos XIX y XX a la América del Sur, y a los continentes asiáticos y africanos»[35]. El mismo autor presenta como características de la modernización, en lo *social*, un alto grado de *movilización*, que se traduce en desgaste de los viejos vínculos y libertad para absorber nuevas pautas de socialización y conducta; y en una diferenciación y especialización extremas en las actividades y las estructuras individuales, con separación de los diversos roles desempeñados por cada persona (ocupacionales, políticos, familiares y de parentesco). En lo *político*, se manifiesta en la extensión del campo territorial del poder en las entidades centrales, legales, administrativas y políticas de la sociedad; en la extensión del poder potencial a grupos cada vez más numerosos; en el predominio de la legitimación democrática contra la tradicional, y en una lealtad política no ideológica, «dirigida por intereses». En lo *económico*, se caracteriza por el alto grado de

35 S. N. Eisensted: *Modernización, movimientos de protesta y cambio social*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972, p. 11.

desarrollo de la tecnología, la especialización creciente de los roles económicos, y la ampliación del campo y complejidad de los mercados. Y en lo *cultural*, por la complejidad creciente de los elementos fundamentales de los principales sistemas culturales y de valores: religioso, filosófico y científico.

A los ya citados rasgos de *movilidad* (de las técnicas, social y moral) Henri Lefebvre añade el *universalismo* («lo moderno sería lo mundial en curso de realización»), la *despolitización*, y la *introducción de lo aleatorio en todos los dominios* de la conciencia: cientificismo cibernético, nihilismo[36].

Este conjunto de rasgos es articulado en un mensaje, que requiere del receptor el consenso y la obediencia. La modernidad es un discurso de poder.

Para desarrollar este enfoque, recapitularemos algunos fundamentos de la teoría de la comunicación. Como es sabido, para que exista comunicación deben participar los siguientes elementos: un *destinador* o emisor del mensaje; un *destinatario* o receptor del mismo; un *referente* o contexto al cual se alude en el mensaje; un *código* o repertorio de significaciones atribuidas a las señales; un *canal* o medio o vehículo por el cual se transmiten éstas, y, en fin, el *mensaje* mismo, que es el objeto de la comunicación[37].

Podemos llamar a cierta categoría de mensajes *discursos de poder*, porque concitan a la obediencia del destinatario o receptor. Para ello, son necesarias dos condiciones. En primer lugar, en el mensaje debe haber lo que los semiólogos llaman una función *conativa,* o *prescriptiva,* o *imperativa*: se debe implícita o explícitamente exigir una conducta del receptor (por ejemplo: «No matarás»). En segundo lugar, para reforzar la imperatividad del mensaje, el destinador debe legitimarlo asimilándose al referente o contexto del mensaje (el universo de objetos o de conceptos al cual éste alude) o pretender que habla en nombre de aquél: «Yo, Moisés, te comunico que Dios dijo: No matarás.»

Desde tal punto de vista, son posibles varios «tipos» de discursos de poder, diferenciados según el referente o contexto en el cual se fundamentan.

Discurso teocrático: Dios manda

Históricamente, el primer tipo de discurso del poder que surgió es el que podemos llamar *teocrático*, presente en casi todas las religiones de la antigüedad, y en los poderes que intentaron apoyarse en ellas. En este discurso, el referente es un Dios, o ser sobrehumano con caracteres antropomórficos y cierta empatía hacia los hombres. El destinador del discurso habla en nombre de ese Dios, confundiéndose con el canal del mensaje y adquiriendo así un prestigio inherente a tal

36 Henri Lefebvre: *Introducción a la modernidad*. Editorial Tecnos, Madrid, 1971, pp. 172-184

37 Cf. Ferdinand de Saussure: *Curso de lingüística general*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1980, pp. 46-62; Moragas Spa: *Teoría de la comunicación*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1984, pp. 26-47; Robert Lafont y Frano;oise Gardes-Madray: *Introduction a l'analyse textuelle*, Larousse, París, 1968, pp. 19-22.

función: el de iluminado, profeta o rey. El mensaje tenía una clara conatividad o imperatividad: contenía órdenes, instrucciones, consejos que el *referente-divinidad* transmitía mediante el *canal-profeta*. También el mensaje estaba altamente configurado por su función específica, la *poética*: a medida que suplia a un Dios invisible o por lo regular ausente, debía en sí mismo contener algo del esplendor o de la refleja luz de aquél; por ello, era potenciado con todos los artificios de la retórica y del arte literario. El destinatario o receptor debía conformarse obligatoriamente a ese mensaje: sacrificar al primogénito, como Abraham; renunciar al sexo, a la riqueza y a la libertad, como el franciscano. El código, a su vez, debía centrarse en el destinatario: por elevado que fuera su empíreo, Jehová hablaba en hebreo, Brahma en sánscrito y Zeus en griego; por ignotos que fueran sus designios, sus deseos debían ser expuestos de manera transparente para el receptor: mediante la narratividad, la fábula, la parábola, el apólogo o la amenaza.

El discurso teocrático pretende tener validez *eterna*, porque se lo supone emanado de un referente asimismo ilimitado en el tiempo. Paradójicamente, es local, porque casi todos los dioses de la antigüedad hablaban para un pueblo específico, aquél al que habían creado, al que vigilaban, al que destinaban a la preponderancia milenaria o a la salvación. Finalmente, su prescriptividad está centrada en el *control de la conducta*, y tiene, por ello, así como por su carácter local, una tremenda fuerza de *cohesividad social*. Con este discurso, se construyen pirámides e imperios.

Discurso nihilista: la nada calla

Frente al discurso teocrático, surge casi inmediatamente lo que pudiéramos llamar *discurso de la nada*, o nihilista. Por una evolución inevitable —pues se ha dado en todas las culturas— diversos pensadores rompen la relación de personalización entre el referente (la realidad o contexto) y el destinatario (el hombre). El referente, en efecto, ya no es descrito como un Dios personal, y pasa a ser un conjunto de objetos, fuerzas o relaciones no personales ni antropocéntricas, tales como los átomos, las leyes de la naturaleza o la lógica pura. Esta elección condiciona enteramente el resto del mensaje.

La falta de antropomorfización o personalización del referente o contexto lo hace por definición inepto para dar órdenes, o sea, para emitir un discurso *imperativo, conativo* o *prescriptivo*. Ni los átomos ni la ley de gravitación universal ni el cálculo infinitesimal, parecen autores creíbles de decálogos o sermones. Evidencian su realidad mediante señales observables, pero no pueden «querer» decir algo.

Al no ser personal el referente, el destinador del mensaje declina identificarse con él: apenas lo interpreta, lo traduce, lo pone en evidencia, descubriendo, mediante estas operaciones, su lejanía, su inmunidad, o, mejor dicho, su ahumanidad. La teocracia revela, la investigación devela. El destinador no es ya ni pro-

feta, ni iluminado, ni rey: a estas imperativas encarnaciones de un mensaje hecho hombre, sucede la desapasionada cautela del hombre hecho mensaje: como los átomos o las leyes de la razón, el sabio es impersonal, remoto, con frecuencia oculto. Los lingüistas centran en el destinador la función *expresiva* del lenguaje; el sabio no es expresivo; es sobrio, porque la eficacia de lo que comunica no depende de la emocionalidad con la cual lo emite, sino de lo comunicado. Las leyes de Natura deberían ser evidentes por sí mismas, sin intermediario. La autoridad del sabio está en no tenerla.

El destinatario o receptor del mensaje queda, por efecto del mismo, separado del referente (los átomos o el *logos* son remotos e inhumanos) pero al mismo tiempo separado del antiguo mensaje teocrático: Dios ha muerto, más allá de toda resurrección posible. El destinatario queda a solas consigo mismo: desde ahora debe aceptar la falta total de prescriptividad del universo (Si Dios ha muerto, todo está permitido), o crear éticas enteramente individuales, centradas en sí mismo: epicureísmo, estoicismo, cinismo.

Por lo mismo que ni referente ni mensaje son personales, y por tanto este último no puede ser poético, tampoco lo es el código. La descripción del hecho no necesita retórica: por el contrario, la rechaza. El sabio tiende al *understatement*. Los hechos hablan por él.

Finalmente, el estatuto del canal pierde parte de su prestigio. Los libros ya no son sagrados. En la medida en que el libro de Natura esté abierto a todos, se invalida cualquier otra lectura que con él diverja. Él es, a la vez, medio y mensaje.

A diferencia del discurso teocrático, el discurso nihilista tiene validez *transitoria*: no se pretende eterno, ni absoluto, sino modificable por las nuevas experiencias y observaciones. De hecho, la precariedad de toda certidumbre es el tema central de sofistas, escépticos, epicúreos y científicos.

Si el discurso teocrático era en esencia local, el discurso nihilista es *universal*. Jehová es Dios de los hebreos, pero la recta razón de los estoicos o la geometría pitagórica o la duda de los escépticos son patrimonio de toda la humanidad. En fin, por lo mismo que rechaza la prescriptividad, el discurso nihilista no tiene fuerza de cohesión social. Por eso, tales discursos han circulado en minorías selectas (cínicos, pirrónicos, nihilistas), y la aparición de los mismos, o de descubrimientos científicos que pudieran conducir a ellos, ha sido recibida siempre con la más decidida represión: ideológica, política y social.

En ese sentido, el nihilista no es propiamente un discurso de poder. En efecto: Lao *Tse* en el *Tao Te King* insta al hombre a desconfiar del poder, y al poder a ocuparse lo menos posible del hombre. Buda recomienda desvincularse del deseo, y, por tanto, de la autoridad que lo facilita o lo administra. Los sofistas entrenan en la retórica que atrae la fama, pero al mismo tiempo demuestran que aquella no aporta verdades —ni famas— absolutas. Diógenes Cínico incita a los hombres a vivir como perros —sin dioses, sin leyes, sin Estado. Epicuro arguye

que el bien y el mal son asuntos de opinión consensual, y recomienda la vida retirada. El pragmatismo y el relativismo moral de Hobbes, asi como el ateísmo de La Mettrie, o la lucha por la vida de Malthus y Darwin, podían servir de reactivo para ácidos discursos de disolución. Y, en efecto, engendran los alegatos terminales, clandestinos, inmanejables, del Marqués de Sade, de Lautreamont, de Nietzsche, de Vautrin el personaje de Balzac, y de Stavroguin, el de Dostoievski. Todos aterrorizados, como hubiera dicho Pascal, por «el silencio de esos infinitos espacios vacíos».

En todo caso, la ineficacia como cohesionador social directo de este discurso quedó a la larga empequeñecida ante la eficacia para operar sobre la naturaleza que contenían algunas de sus variantes. Los átomos, el método de observación experimental, el heliocentrismo, la circulación de la sangre, la evolución, conceptos al principio censurados, fueron posteriormente apropiados por las clases dominantes en cuanto se revelaron útiles para mantener o incrementar su poder de operar sobre el universo físico. Esta pragmaticidad del discurso de la nada, o discurso nihilista, planteó dos consecuencias: el paralelo desprestigio del discurso teocrático (con oraciones no se funden cañones), y la consecuente necesidad de operar el efecto de cohesión social sin la ayuda preponderante del mismo (tras la derrota del rey, nadie cree en su autoridad divina).

Discurso de la modernidad: la Razón manda

Cuando el repertorio de medios usados por las clases dominantes para mantener su poder estuvo constituido por alegatos que tenían como principal referente fuerzas y conceptos impersonales, abstractos y de validez universal, y no las antiguas prescripciones teocráticas, surgió un nuevo tipo de discurso: *el de la modernidad*.

De nuevo, la condición del referente determina aquí el estatuto de los diferentes elementos de la comunicación. La modernidad consiste en la apropiación por el poder político—económico de un referente impersonal (el cosmos y las leyes universales que lo rigen) y de la emisión de mensajes relativos a éste. El destinador o emisor del mensaje de nuevo pretende asimilarse a su referente, y encarnar algunas de sus propiedades. La burguesía en ascenso, por tanto, se muestra como *racional* (el discurso de la Ilustración) y como meramente *pragmática* (el discurso del liberalismo económico: el beneficio como único fin). El Estado (para Hegel y para toda la modernidad) es lo *racional en sí y por sí*. El poder coaligado de Estado y burguesía se quiere *universal*; así como el *progreso* es el creciente imperio de la cientificidad tecnológica en la nación originaria, el *imperialismo* es presentado como la extensión obligatoria e inevitable de este progreso civilizatorio a escala universal. El destinador del mensaje no es ya *iluminado*, o *profeta*; en cuanto monopolista del

mismo, se constituye ahora en *tecnócrata*, en *legislador,* en *hombre de acción*, que extrae de la *ratio* tecnológica todos los efectos posibles, bajo la consigna de que todo poder es deseable, y todo deseo debe ser colmado mediante el poder.

En el mensaje así emitido confluyen de manera incómoda dos funciones: la *referencial*, que meramente informa sobre el contexto o referente, y la *conativa*, que se centra en el destinatario y le prescribe una específica conducta. Hemos ya indicado que los átomos no dan sermones. Pero el poder los obliga a ello. Por tanto, también incluye en el mensaje la función que le es más inherente: la *poética*. Desarrollismo, nacionalismo, imperialismo, todas las metas del poder son celebradas con una retórica que pretende hacer coincidir racionalidad y emocionalidad.

Al destinatario o receptor de este discurso, como al del discurso teocrático, se le solicita desaparecer en función de la imperatividad del mismo. Siendo esta imperatividad abstracta y tecnológica, el destinatario ha de serlo también: debe diversificarse y especializarse racionalmente; plegarse a la estandarización, la impersonalidad, la sustituibilidad y a la valoración por el efecto pragmático. Ya no debe sacrificar su hijo a Jehová: debe entregarlo a los institutos tecnológicos, a las fábricas, al ejército, al mercado y al Estado.

Tales condicionantes ejercen su efecto sobre el código. Éste se resiente también de la escisión del mensaje entre referencialidad, imperatividad y poética. Obedeciendo a la referencialidad, los códigos del mensaje de la modernidad se hacen abstractos e «inhumanos»: el de la alta matemática, el de la lógica formal, el conjunto de metalenguajes que van desarrollando las nuevas disciplinas científicas. Pero, paralelamente a éste, coexisten una pluralidad de códigos aparentemente centrados en la subjetividad del destinatario: el código publicitario de las estrategias inconscientes del deseo; el código de la propaganda política de las estrategias irracionales del ultranacionalismo.

La multiplicidad de códigos lleva consigo la de canales. Así como el mensaje es *universal,* también lo son los medios de difusión. Un grupo de éstos son privilegiados y legitimados: el poder legislativo confiere su prestigio a las normas; las academias y universidades al saber; los aparatos ideológicos a las explicaciones y las estéticas. Otro grupo, los medios de difusión «de masa», pretenden hacer reposar el valor del mensaje sobre el contenido del mismo. De hecho, lo logran asegurando su omnipresencia. Mientras los sabios nihilistas proponían la naturaleza como canal hacia el conocimiento, el discurso de la modernidad propone el canal como naturaleza.

Pecaría de ingenuo quien creyera que este último tipo de discurso es exclusivo de la contemporaneidad. De hecho, desde que las clases dominantes del Imperio romano aceptan el estoicismo con sus pretensiones de racionalidad y universalidad, casi siempre el poder ha buscado un discurso que permitiera incorporar estas últimas. En el de la escolástica medioeval, por ejemplo, todo era racionalidad, menos las premisas. Maquiavelo propone un universo social ausente de moral y

regido por el apetito de poder, sólo para ponerlo al servicio del nacionalicismo italiano. Bodino postula un derecho natural universalista, para uncirlo al carro de la teoría de la soberanía. Hobbes predica un mecanicismo y relativismo pragmáticos, para construir con ellos el pedestal del absolutismo. La Reforma protestante sigue dicho modelo, pero destrona al Papa como destinador monopolista de la palabra divina, e inviste al destinatario con la condición de intérprete racional —y por lo tanto, libre— de la misma.

Pero el prototipo perfecto del discurso de la modernidad, es justamente el de la gran conmoción que inaugura la época contemporánea: la Revolución Francesa.

Es una revolución que pretende hablar, ante todo, en nombre de la *racionalidad*. Su referente es el Universo gobernado por «las relaciones necesarias que se derivan de la naturaleza de las cosas», como definió Montesquieu a las leyes. Estas relaciones necesarias se dan en el mundo físico, en el hombre que vive en estado de naturaleza, y en las propias normas jurídicas. Dios es sólo el supremo organizador de estas normas, como lo cree Voltaire, u otro nombre de las mismas, como lo afirman los deístas. O bien, como dirá Laplace al exponer su sistema cosmogónico, «una hipótesis de la cual no he tenido necesidad».

El destinador del discurso revolucionario pretende confundirse con esta racionalidad ordenada del cosmos, y hablar en su nombre. Diversos sectores sociales se disputan el privilegio: la burguesía es la clase que lo detenta de manera más consistente. Al igual que el orden del cosmos, el burgués se pretende abstracto, en cuanto realización de leyes inmanentes que rigen el orden humano; universal, en cuanto clase que representa a la humanidad; impersonal, en tanto obedece las imparciales leyes de la ciencia económica, que definen la rapacidad como una especie de mecánica celeste. Pero, por encima de todo, es necesario: para darse el derecho a representar al pueblo, inventa el voto. Para evitar que el mismo pueblo se represente, permite que sólo puedan votar los que tienen cierto nivel de rentas. Salvo la Constitución Jacobina, todas las demás de la Revolución Francesa están basadas en el sufragio censitario.

El mensaje de la Revolución Francesa postula la Igualdad porque el universo social, como el físico, ha de estar integrado con elementos mensurables e intercambiables. La Libertad, porque la desaparición de la prescripción teocrática que atañía a pensamientos, palabras y obras, de ahora en adelante regirá teóricamente sólo para estas últimas. La Fraternidad, porque persigue la cohesión social. De allí que dicho mensaje recurra a la carga poética del antiguo discurso narrativo mítico. Para transmitir un *facto*, recurre a un *pathos* que no tarda en convertirse en *ethos*.

El destinatario o receptor debe, de nuevo, conformarse a la prescriptividad del mensaje. Para convertirse en pieza de la sociedad industrial, debe desvincularse de los viejos órdenes, diferenciarse, especializarse y, en último término, transformarse. Debe transferir al Estado y a la empresa —comunidades «abstractas» y

«racionales»— las lealtades que antaño lo ligaban a familia y región. A este siervo se lo llama entonces *soberano*.

El canal del discurso vuelve a ser aparentemente universal. *La Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano* garantiza a todos la libre expresión; el costo del papel y el voto censitario la reservan a algunos. Así como el discurso nihilista entregó al hombre destinatario del discurso la insoportable libertad de hacerse destinador, de poder confeccionar sus propias prescripciones, el discurso de la modernidad se le reconoce sólo de manera ilusoria. Prensa y participación política están aparentemente al alcance de todos: sólo sucede que todos son alcanzados por ellas.

Los códigos, para transmitir este supuesto discurso de la racionalidad y la impersonalidad, se diversifican en las más proliferantes retóricas de la emotividad.

Sistema métrico decimal, calendario utilitarista e intentos de declaratoria oficial del ateísmo son vehiculados mediante himnos, emblemas, fiestas «nacionales» y festivales de la Diosa Razón. La austeridad neoclásica sirve de puente para la sentimentalidad romántica. Así como Igualdad, Libertad y Fraternidad son voceadas en una sola consigna, Referencialidad, Expresividad e Imperatividad se dan la mano en un solo discurso.

En todas sus variantes, entonces, el mensaje de la modernidad propone lo siguiente:

1. *Un pensamiento lógico unilateral*, o «unidimensional», que tiende a aplicar al universo social las leyes universales y abstractas que la ciencia deriva de la naturaleza.
2. *Una estratificación social y un poder político autoritario* supuestamente derivado de tales leyes.
3. *Una ordenación autoritaria de la sexualidad* tendente a conservar un orden familiar que sirve de soporte a la estratificación social y al poder político.
4. *Una despersonalización y uniformación de los individuos*, promovida por el sistema a fin de usarlos como piezas intercambiables y estandarizadas dentro de sus estructuras políticas y económicas.
5. *Una agresividad* basada en la lógica según la cual todo poder derivado del conocimiento científico y de la organización sociopolítica debe ser aplicado hasta sus últimas consecuencias, sin otro criterio que su funcionalidad pragmática.

   Tal es, en esencia, el paradigma administrado por las clases dominantes de los países «modernos» o desarrollados: su cultura oficial, para las clases dominadas, se traduce en explotación. Para los países periféricos, en imperialismo.

El discurso contracultural: el hombre responde

A este mensaje, en fin, es posible oponer otro, al cual podríamos llamar *discurso del hombre*, o *discurso contracultural*. Pues, inevitablemente, después de tener como tema sucesivo a un Dios personal y dominador, y luego a un cosmos impersonal pero dominable, el discurso deja de centrarse en tales referentes y elige como tema su-

cesivo a un Dios personal y dominador, y luego a un cosmos impersonal pero dominable, el discurso deja de centrarse en tales referentes y elige como tema al mismo receptor del mensaje: a un ser definido por su modesta, particular, única y subjetiva condición humana. Esta elección del referente condiciona por si misma todos los restantes aspectos del mensaje.

En efecto, el destinador o emisor del mismo, al realizar la operación usual de confundirse con el referente, no se identifica con la omnipotencia de un Dios o la impersonalidad de un cosmos, sino que se está situando en condición de igualdad con el destinatario o receptor del mensaje. Las contraculturas, como veremos, hablan siempre sobre un ser humano concreto, definido por una particularidad: joven, mujer, negro, chicano, puertorriqueño, aborigen, homosexual, alienado. Y no lo hacen para invitarlo a disolverse en una humanidad abstracta e impersonal, sino para exhortarlo a manifestar esa diferencia: a enfatizarla hasta lo agresivo.

Ello conduce a la pluralidad de discursos. Dios y el cosmos de la modernidad son únicos. Pero hay tantas contraculturas como particularidades humanas, y cada una de éstas es receptora de emisores a su vez particularizados. En las contraculturas, los jóvenes hablan a los jóvenes, las mujeres a las mujeres, los negros a los negros, y así sucesivamente. De allí la polifonía y hasta la contradicción de mensajes.

Pero ello permite la revelación de una de las funciones del lenguaje: la expresiva, la cual, según los semiólogos, está centrada en el destinador o emisor del discurso. El emisor del discurso teocrático ha de ser grave e impenetrable, como Dios; el del discurso moderno ha de pretenderse impersonal, como el cosmos. El emisor del discurso contracultural no tiene otra obligación que la de ser humano: y por ello su discurso está cargado de expresividad, de información sobre sus peculiaridades y subjetivas emociones, que por fin adquieren relevancia en un universo de la comunicación que anteriormente tomaba toda subjetividad como contaminante o redundante. Subculturas y contraculturas son las voces de la marginación. Sólo a partir de ésta se explican aquellas.

El mensaje transmitido en tales condiciones tiene derecho entonces a la función *poética*, que según los semiólogos le corresponde. El mensaje teocrático ha de ser amenazador; el nihilista, transparente; el moderno, imperativo. El mensaje contracultural puede estar inusitadamente centrado en sí mismo, puesto que no tiene por objeto *transmitir* (informaciones u órdenes), sino, como la poesía, despertar connivencias a través de sutiles connotaciones: tocar puntos clave que revelen universos de vivencias ya compartidas, ya sabidas por emisor y receptor. De allí la aparente falta de estructuración formal y lógica; su relativo hermetismo para los no iniciados.

Tales particularidades ejercen influencia sobre los canales del mensaje. Puesto que hay diversos mensajes, tiene que haber diversos canales. Pero éstos, a su vez, revisten un valor específico: en tales circunstancias adquiere valor la manida frase

de McLuhan según la cual el *medio* es el *mensa*je. Pues entre emisores y receptores idénticos, el medio es contacto: los festivales, los *be-in*, la orgía, las comunas, la terapia de grupo, llevan a su paroxismo la llamada función *fática* o de contacto del lenguaje.

El código del mensaje es asimismo determinado por las circunstancias indicadas: a multiplicidad de mensajes, multiplicidad de códigos: la música de los negros, el traje de lona azul de los obreros, la barba del guerrillero, la comida de la minoría étnica, el habla profana de las marginalidades exasperan la función metalingüística propia de todo código, generando metalenguajes rituales, sonoros, vestimentarios y hasta químicos. Pero ninguno de ellos pretende tener la universalidad del metalenguaje teológico de la teocracia o del matemático de la ciencia: su sentido está en su particularidad.

El destinatario o receptor del mensaje contracultural, en fin, no es llamado ni a la reverencia (como en el mensaje teocrático) ni a la separación (como en nihilista) ni al sometimiento a la racionalidad abstracta, como en el mensaje moderno. Es convocado a la solidaridad: pero a una solidaridad ante todo consigo mismo, con su peculiaridad y subjetividad humanas. De allí el tono dividualista y anarquizante de gran parte de la contracultura: «Haz lo tuyo». «Tuyo» es, ante todo, lo que te incumbe por tu específica y subjetiva condición particular: por la idiosincrática marginación que te es impuesta o por la rebelión quee has elegido. Los lingüistas señalan que la función *conativa* o *imperativa* del lenguaje suele centrarse en el receptor. Pero el mensaje contracultural, violando esta regla, no parecía prescribir a su destinatario otra cosa que su propia afirmación y su derecho a convertirse, a su vez, en emisor de mensajes.

El mensaje contracultural es, por ello, adversario directo de la lógica unilateral, la estratificación social, el autoritarismo, la restricción sexual, la despersonalización y la agresividad presentadas como paradigmas por el discurso la modernidad. En este sentido, *las contraculturas fueron la verdadera postmodernidad*. Si se acepta la más válida definición de esta última, que la considera como una *crítica de la modernidad*, se aprecia de inmediato que las contraculturas justamente negaron en todos los campos —filosófico, político, social vivencial— los postulados de la modernidad. ¿Fracasaron acaso? Quizá no. La virtual sublevación de las marginalidades de los países desarrollados durante una década reveló la fractura de aquella. Las contraculturas, si no el comienzo del fin, fueron por lo menos el inicio del *post*.

Capítulo II

Supuestos de las contraculturas

Grupos marginados de la comunidad industrial de la modernidad

Grupos marginados de la metrópoli

Vengan padres y madres de todo el país
y no critiquen lo que no entiendan;
hijos e hijas están fuera de vuestro control,
vuestros viejos caminos envejecen
porque los tiempos cambian.

BOB DYLAN: «*Los tiempos cambian*»

Las subculturas surgen como una búsqueda de identidad y una respuesta de grupos excluidos o marginados de la colectividad industrial de la modernidad. Existe relación estrecha entre las opresiones y frustraciones que éstos sufren y las manifestaciones culturales o conjuntos de símbolos mediante los cuales responden a ellas.

Hemos indicado que la exclusión y el marginamiento sociales dan lugar a la *creación de símbolos de identidad y de protesta;* que la sociedad marginante advierte el proceso y asume para sí el papel de *creadora, o de modificadora y universalizadora de estos símbolos, a fin de invertir su significado y anularlos*; y que así el sector marginado se encuentra, a fin de cuentas, tan desprovisto de identidad y de fuerzas para modificar su situación como al principio. Podemos hablar entonces de un ciclo *exclusión-creación-universalización-falsificación-exclusión,* que se dio durante el auge de las subculturas, y que se convertirá en la forma regular en que la colectividad industrial alienada trata a sus grupos disidentes y reduce sus rebeliones a subculturas de consumo.

El examen de tales procesos requiere determinar cuáles son los grupos marginados que constituyen la base social para la aparición de subculturas, las frustraciones que soportan, las respuestas a dichas frustraciones, y la forma mediante la cual la civilización excluyente interfiere en el proceso de creación endógena de tales respuestas, reduciéndolas a subculturas de consumo y cosificando a sus actores como mercados.

Sector juvenil

Los jóvenes estadounidenses eran hacia 1960, a los efectos de los intereses de la colectividad industrial de la modernidad, un *mercado* definido por rasgos específicos. Sus integrantes, nacidos en la postguerra, pisarían el umbral de una precoz adolescencia a finales de los sesenta. Se trataba de un mercado *amplio*, por la gran proporción de la población estadounidense para entonces comprendida en tal grupo de edad: los mitológicos *teen-agers,* menores de veinte años[1]. Se trataba de un mercado con poder adquisitivo, ya que, absorbida por la prosperidad de la producción militar para la Guerra de Corea, la crisis de postguerra era cosa del pasado: Estados Unidos reencontraba la afluencia, y la capacidad de compra de los adolescentes comenzaba a desvelar a los planificadores de las ventas, y a influir en sus estrategias. Se trataba, finalmente, de un mercado integrado por seres en una situación peculiar: la del «joven» en esa ingrata acepción que le han dado las sociedades capitalistas: un ser que vive dentro de una civilización, y a la vez al margen de ella; que consume sin estar produciendo; que experimenta necesidades sexuales que la sociedad frustra, refrena o desvía; que no tiene derechos políticos, aunque debe defender en el servicio militar a la organización que se los niega; sin poder de decisión, aunque experimenta el peso de las decisiones de sus mayores. Una persona a la cual un prolongado periodo de enseñanza y un sistema social sin fluidez excluyen de la participación social y la realización plena de sus capacidades.

Se debía producir para este mercado específico. Para él se debía crear una mercancía también específica. No sólo un ropaje, un alimento o un vehículo, sino, además, un símbolo, una manera de ser: una identidad.

Ello era indispensable, porque el fenómeno «juvenil» pasaba lentamente de asunto demográfico a preocupación social. Concluida la Segunda Guerra Mundial, las oficinas de demografía registraron una elevación en el índice de nacimientos en los Estados Unidos. Se trataba del famoso *baby-boom* de la postguerra, que afectó asimismo a Canadá, Australia y Nueva Zelandia[2].

1 «Los estadounidenses son propensos a deplorar la explosión de la población en países remotos. El hecho era, sin embargo, que los Estados Unidos estaba atravesando una de las explosiones demográficas más grandes en la historia de la humanidad. Su tasa de crecimiento demográfico era tan alta como la de la India y la de Italia, si no mayor. Casi tres millones de personas se añadían ya a la población de los Estados Unidos cada año, y esta data todavía habría de crecer (...) Y todo esto era considerado como progreso. Los millones de bebés eliminarían la posibilidad de depresiones serias y servirían como un seguro contra los posibles errores de cálculo al sobreexpandir la capacidad de las fábricas». Vance Packard: *The waste makers,* Penguin Books, Londres, 1961, pp. 26-27.

2 Sobre este incremento demográfico, Charles F. Westoff en «The population of the developed countries» (monografía publicada en el número de *Scientific American* correspondiente a septiembre de 1974*,* dedicado a problemas de la población, pp. 109-120) indica lo siguiente: «Los Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelandia (población total de 250 millones) experimentaron sostenidos auges en el número de nacimientos desde el fin de la guerra, que se mantuvieron durante la década inmediata alcanzando alturas que oscilaban entre los 3.5 y los 4.2 nacimientos por mujer

Concluido el conflicto, Gran Bretaña, Francia, Bélgica y los Países Bajos experimentaron también notables incrementos en la natalidad, para luego recaer en sus patrones normales de fertilidad. La modificación en las tasas no había sido prevista por los demógrafos. Tenía, sin embargo, verificables relaciones con el curso de la economía de dichos países, y pasadas varias décadas haría sentir sus efectos en ésta.

En los países desarrollados capitalistas, la estructura de las familias, la edad en que se contrae matrimonio y el número de hijos dependen en buena medida de las alternativas del ciclo económico. Como lo ha demostrado Beaujeu-Garnier, la aparición de una crisis económica acompañada de paro masivo afecta profundamente la tasa de natalidad[3]. Los tiempos de incertidumbre hacen difícil la manutención de una familia; por tanto, inducen a la población a retardar el matrimonio y disminuir el número de hijos.

Por el contrario, un corto periodo de prosperidad favorece la constitución de familias, y por consiguiente la natalidad. La Segunda Guerra Mundial, al exigir el aumento de la producción industrial, contribuyó a eliminar la depresión que azotaba al mundo capitalista desde 1929. El incremento de los gastos bélicos estimuló la inversión, aumentó el empleo y estimuló la demanda de bienes de consumo[4]. Por otro lado, el rigor de la depresión había llevado a varios países

---

en los cuatro países. Estos auges del número de nacimientos le añadieron a la población de estos países del año 1970 alrededor de una tercera parte de lo que ésta habría sido si hubieran permanecido inalteradas las tasas de fertilidad de la preguerra. Este incremento sin precedentes en la historia ha sido seguido en la década pasada por una dramática y continua declinación que ha establecido records mínimos en los pasados dos años».

3 «En Estados Unidos, esta tasa pasó de 20,1% para el periodo de prosperidad 1925-1929 a 17,4% para el periodo 1930-1939, mientras que volvió a remontarse a 19,9% después de la guerra 1940-44. Asimismo, la profunda penuria económica que aquejó la pequeña Austria después de la Primera Guerra Mundial tuvo efectos muy notables: en 1936, la crisis estaba en el punto culminante y el paro alcanzaba incluso a los funcionarios; en 1937, la tasa de natalidad alcanzaba el mínimo de 12,8%; en 1938, el Anchluss, al integrar la economía austriaca a la de Alemania, provocó un alivio económico, y en 1939, la natalidad estimulada igualmente por las medidas del III Reich en favor de ta natalidad alcanzó 20,7 por mil». Beaujeu-Garnier: *Demogeografía,* Editorial Labor, Barcelona, 1972, p. 153.

4 «Un inventario de nuestro sistema de defensa nacional —dice un editorial del *New York Times* ofrece la sorprendente cifra de 124 mil millones de dólares como nivel actual de nuestras inversiones militares. Por supuesto ésta no es la cifra total (...) Por ejemplo, representa más o menos un tercio del valor de nuestra producción nacional bruta... esta gigantesca inversión es en gran medida improductiva en el sentido económico». Citado por Carl Manzani y Víctor Perlo: *Dólares y desarme*, Editorial Platina, Montevideo, 1961, p. 10. Como ejemplo de las relaciones que pueden existir entre el gasto militar y el estímulo de la economía, considérese la cita que hacen los autores de las palabras del economista estadounidense Frank Pace, hijo, Presidente de la *General Dynamics Corporation*, uno de los grandes contratistas militares en 1957, al hablar ante la Asociación de Banqueros Estadounidenses: «Si hay una relación directa —como sospecho que la hay— entre el estímulo de grandes gastos para la defensa y un aumento sustancial de la tasa de crecimiento de la producción nacional bruta se sigue por ello muy sencillamente que los gastos para la defensa per se pueden ser considerados en el plano económico solamente como los estimulantes del metabolismo nacional» (*op. cit.*, p. 70). Considérese asimismo la opinión de Summer Slichter quien, en otra convención de banqueros en 1949, expresó que el gasto militar: «(...) aumenta la demanda de productos, ayuda a mantener un elevado nivel de empleo, acelera los progresos tecnológicos y por lo tanto colabora en la tarea de elevar el nivel de vida del país» (*ibid.*, pp. 73 y *ss.*).

capitalistas a adoptar medidas de protección social que hicieron menos problemática la empresa de fundar una familia a edad temprana. En Estados Unidos, tales medidas adoptaron la forma de beneficios de jubilación del seguro social, indemnización por desempleo e incapacidad, leyes de salario mínimo, garantía federal de los depósitos bancarios, subvención de la producción agrícola, principio de responsabilidad gubernamental por el pleno empleo, legislación federal en materia de viviendas y desarrollo de los sindicatos obreros con la consiguiente protección al trabajador.

Entre las consecuencias de estas modificaciones en la relación entre capital y trabajo se encuentra, como señala Westoff, la de

> (...) *eliminar una de las razones principales para el aplazamiento del matrimonio: la económica. La repercusión sobre la fecundidad marital es que el cambio a la seguridad económica mitigó la inquietud de muchas parejas, que antes las inducía a un ejercicio efectivo de regulación familiar, y producía mayores proporciones de embarazos conscientemente planeados. En pocas palabras: se modificó de manera efectiva el antiguo clima, tan poco favorable para una fecundidad más tempranera y más elevada*[5].

En otros países capitalistas el incremento de la natalidad contó con factores específicos diferentes del resurgimiento económico y la legislación de protección laboral. En Francia fueron responsables del crecimiento demográfico de postguerra las medidas gubernamentales en favor de la familia mantenidas en forma consistente[6]. Lo cierto es que, conforme lo indicó la Conferencia Mundial de Población, «desde 1945, más o menos, se hacen evidentes los comienzos de un gran cambio en estas pautas tradicionales de nupcialidad en muchos de los países de altos ingresos e industrializados», ya que « en un país tras otro, la proporción de habitantes que habían contraído matrimonio comenzó a aumentar y a disminuir el promedio de edad al momento de contraer matrimonio por primera vez, tanto para los hombres como para las mujeres». Al extremo de que «en muchos países

5 Cf. Westoff: «La fecundidad de la población estadounidense» en Ronald Freedman (comp.): *La revolución demográfica mundial,* Unión Tipográfica Editorial Hispanoamericana, México, 1966, p. 150.

6 Beaujeu-Garnier: *op. cit.*, pp. 163 y *ss.*: «La orientación psicológica es extremadamente discreta: se ejerce sobre todo en la escuela, sobre la mentalidad o por manifestaciones de afecto familiar como el «día de la madre». La influencia más eficaz es debida a las medidas financieras, la mayoría de las cuales tienen, sin embargo, a su vez un aspecto psicológico: así, los padres reciben cierta suma de dinero como ayuda en el momento del nacimiento de un hijo; pero para el primer hijo esta suma no se entrega más que si nace en un lapso de menos de dos años después de la celebración del matrimonio; para el segundo nacimiento se debe producir menos de tres años después de la maternidad precedente. El ritmo así impuesto por el legislador favorece el aumento regular de las familias. Entre las demás medidas, se pueden citar la disminución progresiva de los impuestos según el número de hijos; el impuesto especial sobre los solteros y los hogares sin descendencia; la indemnización pagada al padre cuya mujer no trabaja fuera del hogar; los subsidios mensuales atribuidos a las familias a partir de dos hijos. Para cifrar la importancia de esta ayuda financiera se puede decir que un obrero modesto que tenga cinco hijos dobla aproximadamente su salario mensual».

el descenso del promedio de edad del primer matrimonio fue de unos dos años, y la proporción de las mujeres que habían contraído matrimonio a la edad de 35 años aumentó entre 85% y 87%, incluso hasta 95%».

En virtud de lo cual se puede concluir que «esta revolución de la nupcialidad ha sido uno de los principales factores que ha mantenido las tasas de natalidad y que creó la explosión de nacimientos de la postguerra»[7].

El aumento de las tasas de natalidad en la década inmediata a la guerra significó, para los treinta años inmediatos, un notable incremento en la población juvenil, y descenso en la edad promedio de dichos países[8]. El *baby-boom* acarreó, en los primeros años de la postguerra, el crecimiento de la población pasiva, la demanda de nuevos servicios y facilidades para la crianza y educación y el problema de la integración a la sociedad capitalista de un contingente apreciable de jóvenes.

Por la misma red de complejas relaciones en virtud de las cuales el fenómeno económico precipitó uno demográfico, éste desencadenó un conjunto de hechos económicos al crear un grupo de consumidores con necesidades específicas, el cual podía ser definido como un mercado[9].

---

7 «Estructura de la familia», en CEPAL: *Conferencia Mundial de Población,* Fondo de Cultura Económica, México, 1975, pp. 173-174.

8 Al respecto indica Ansley J. Coale: «Esta reversión en la tendencia hacia una población provecta en Estados Unidos ha sido acompañada por una reversión más pronunciada de la manera en que estaban cambiando las proporciones de niños. En Estados Unidos la prolongada disminución de la fecundidad se tradujo en una constante reducción de la proporción de niños a adultos, que pasó, de cerca de 0,85 niños (menores de quince años) por adulto (mayores de quince años) en 1800 a 0,33 por adulto, en 1940. Para 1960 la población había vuelto a 0,45 niños por adulto. En realidad, el aumento del número de niños en la población entre 1950 y 1960 —más de quince millones— fue mayor que el aumento logrado entre 1900 y 1950.
La súbita reversión de la prolongada tendencia hacia una población más madura ha significado el primer aumento de la carga relativa de la manutención infantil en la historia de Estados Unidos. La gran capacidad productora de la economía estadounidense seguramente podrá darse el lujo de sostener esta carga, pero la misma no ha dejado de ser penosa. Este crecimiento tan extremadamente rápido en la proporción de niños ha exigido durante la última década, la construcción de muchas nuevas escuelas y el adiestramiento de mayor número de profesores. En algunas comunidades en que la previsión, la disposición para pagar mayores impuestos o los mismos recursos han sido inadecuados, las escuelas se han visto atestadas y la calidad de la enseñanza ha sido deficiente». «Cómo envejece o rejuvenece una población» en Ronald Freedman (comp.): *op. cit.*, pp. 67-68.

9 Ernest Blum, en su artículo «El vasto mercado de los jóvenes» en *Internacional Management,* abril de 1970, pp. 28 y *ss.*, recalca el hecho de que para esa época «más de la mitad de los 206 millones de habitantes de los Estados Unidos no tiene más de 25 años de edad». Asimismo, calcula que «los *teen-agers* estadounidenses (de los 13 a los 19, los numerales correspondientes en inglés terminan del mismo modo, *teen)* disponen para sus gastos de bolsillo de un total de 18 millones de dólares al año», por lo que «con razón son ellos quienes adquieren el 90% de los discos sueltos, el 50% de los discos en álbumes, la mayoría de las bebidas refrescantes, y cada año 20 millones de radios de transistores»; mientras que «son jovencitas de esa edad quienes compran el 27% de los perfumes, inclusive Chanel N° 5». Para atraer este mercado «lo que las compañías venden hoy no son productos sino visiones, fantasías, valores; ojalá en armonía con las visiones, fantasías y valores del auditorio juvenil». Por ello, Danielson plantea este dilema a los ejecutivos de mercadeo de Yardley: «¿Están ustedes dispuestos a asimilar lo que los jóvenes piensan hoy? De no ser así, aléjense del mercado juvenil». Y Roger Balckwell, profesor de mercadeo en la Universidad del Estado de Ohio, advierte a los ejecutivos interesados en esta materia que «la

Este mercado juvenil era, ante todo, lo suficientemente amplio como para que el sistema industrial le prestara atención e intentara ganárselo mediante una especial conformación de los productos y de la propaganda.

Este mercado era, asimismo, afluente. El repunte demográfico tuvo lugar en países cuyas economías habían salido de la crisis. Muchos integrantes de dicho mercado tenían una apreciable capacidad adquisitiva, derivación o reflejo de la de sus padres[10].

Este mercado también estaba integrado por un grupo económicamente pasivo. El joven, en la mayoría de los casos, depende económicamente de su familia, y no enfrenta gastos de habitación, moblaje y utensilios domésticos. Su área de decisión en el consumo se refiere a bienes más rápidamente perecederos y en los cuales la utilidad simbólica prepondera sobre la real: ropa, grabaciones musicales, adornos, artículos deportivos, vehículos no utilitarios, juguetes. La presentación de estos bienes y la forma como se incita a su consumo tienen decisiva influencia en la venta y en la rápida obsolescencia de los mismos.

Los integrantes de este mercado estaban marcados, asimismo, por una *disonancia de status*. Si bien por su nacimiento el joven queda dentro del ambiente y los valores de la clase social de los padres, su adhesión a la conciencia de ésta no se da de manera inmediata ni automática, porque todavía ha de recorrer un largo camino de socialización antes de entrar al proceso productivo y de participar de manera plena en las relaciones de producción. Esta temporaria falta de integración al proceso productivo, la carencia de derechos políticos, la ausencia de poder de decisión sobre el propio destino, la exigüidad de los ingresos y la poca relación entre éstos y un trabajo determinado[11], así como la incertidumbre sobre la capacidad para rebasar las pruebas y las iniciaciones que han de decidir su lugar en la sociedad, crean en el joven una situación subjetiva de distanciamiento con respecto a la clase social en que nace. Su existencia se define por una pluralidad de vacíos entre su realidad actual, el papel que se espera represente dentro de su

---

estática» creada por sus propias concepciones de adultos puede impedirles recibir las señales transmitidas por los jóvenes».

10 Conforme indica Peter Laurie «el hecho distintivo respecto a la conducta de los adolescentes —de la década de los sesenta—, es de signo directamente económico: gastan enormes sumas de dinero en ropa, en discos, en conciertos, en cosméticos, en revistas. Cosas todas ellas, que producen un placer inmediato y de escasa duración» (...) «Esta nueva actitud económica es considerada generalmente como el hecho más sorprendente relacionado con la adolescencia de hoy. Fue advertida por primera vez en 1957 cuando el Dr. Abrams reveló, para asombro del mundo adulto, que los adolescentes británicos —hasta entonces sin entidad económica alguna— habían gastado nada menos que treinta millones de libras esterlinas al cabo de un año, enteramente a su antojo, en cosas exclusivamente de su gusto. Este descubrimiento produjo cierto revuelo y sirvió para revalorizar en cierto sentido la importancia de los adolescentes, los cuales, durante los últimos años, únicamente hablan sido objeto de atención de forma intermitente y casi irritada. Semejante revelación les convertía efectivamente en sujeto respetable de conversación y estudio». Citado por José María Carandell en *La explosión demográfica,* Salvat Editores, Navarra, 1974, p. 39.

11 Sobre la alienación juvenil en USA, ver Warren Boronson: «In defense of adolescente» en *A vant Garde*, Nueva York, noviembre 1969.

clase, y su propio ideal: por una perpetua tensión entre lo que es, lo que los demás esperan que sea, y lo él desea ser.

Como este conflicto se refiere a la asunción de roles, no puede ser resuelto por el consumo de objetos que presten una utilidad funcional directa, sino mediante símbolos que tiendan puentes abstractos entre realidad y rol. El joven dotado de capacidad creativa inventa estos símbolos; aquel que no la tiene, los consume. El joven obsesionado por la integración consume los que lo acercan al rol que se .espera de él; el distanciado usa aquéllos que lo diferencian. En todo caso, se trata de un mercado de símbolos: de un mercado cultural.

Coincidimos con Carandell en que esta situación se tipifica mediante los rasgos siguientes: a) los jóvenes tienen una capacidad adquisitiva de la que carecían anteriormente; b) esto ha hecho que la gente en general se interese por la juventud como fenómeno social; c) ello ha sensibilizado a los industriales en el sentido de ver en los jóvenes un potencial inagotable de compradores, para quienes fabrican juguetes de todo tipo convirtiendo así en necesidad creciente aquel poder adquisitivo; d) la juventud, al verse mimada, no sólo ha cobrado conciencia de si misma, sino que también es consciente de su fuerza, de su poder[12]

Para este grupo de población van a ser fundamentalmente promovidas y producidas las subculturas de consumo, y ese particular compendio de ellas conocido como *pop*. Pero en el proceso de las mismas van a intervenir, asimismo, bien como creadores de algunos de sus rasgos y de sus símbolos, bien como consumidores de rasgos o símbolos prefabricados por el sistema industrial alienado, los restantes grandes grupos de población por él marginados. Lo harán en forma proporcional a su importancia numérica.

A esa lógica de la importancia demográfica de los sectores excluidos, se superpone otra de la categoría de marginación impuesta al grupo que adopta la contracultura. La oposición es más duradera cuando el *status* de marginación es menos modificable, y más acérrima y radical a medida que dicha marginación es más dura. Así, la rebelión juvenil, que constituye el núcleo de la contracultura, se suaviza y se disipa desde que sus adherentes se hacen adultos y se reintegran a su clase originaria, y el movimiento antibélico desaparece en cuanto el armisticio le quita su transitoria justificación.

Mujeres

Otras condiciones de marginación no transitorias, como el sexo femenino, la pertenencia a minorías culturales y el color de la piel, dan lugar a respuestas más duraderas, cuya coherencia es proporcional al rigor efectivo de la exclusión. El movimiento femenino permanece activo, pero su fuerza decrece a medida que la emergente crisis económica disminuye el número de plazas disponibles, quitán-

12 *Op. cit.*, p. 44

dole así su base real de poder: la capacidad de la mujer de cortar su dependencia mediante la participación productiva en el mercado de trabajo[13].

Minorias étnicas

La participación en el movimiento contracultural es directamente proporcional la importancia numérica del grupo marginado y a la intensidad y duración le la marginación.

Así, en Estados Unidos, la población negra aportará los elementos más característicos de su música, estilos de vestido y peinado, y una cierta mística de la exclusión y de la militancia política. Paralelamente, consumirá en forma masiva los símbolos fabricados por el sistema, y será manipulada por órganos cuya expresa intención es la de integrar a sus miembros a los hábitos de consumo de la misma civilización que los discrimina[14].

En octubre de 1966, Bobby Hutton, Bobby Seale y Huey Newton organizan el movimiento de los Panteras Negras. Por el hecho de que la represión ejercida contra los negros es violenta antes que simbólica, sistemática más que esporádica e institucional antes que difusa, responden a ella con un movimiento violento, institucional y radical. Los *Black Panthers* eran, en efecto, una verdadera milicia, que se valió del derecho constitucional de usar armas para patrullar los *ghettos* y neutralizar los abusos de la policía. La contraescalación del sistema fue proporcional, y se tradujo en una campaña de exterminio sistemático, la cual delató que el sistema está lejos de ser esencialmente democrático, a diferencia de lo que postuló Marcuse.

El movimiento de los grupos culturales oprimidos —puertorriqueños, chicanos, afroamericanos y etnias indígenas— persiste organizado en grupos como *The Young Lords* y los *Latin Kings,* puertorriqueños; los *Brown Berets,* chicanos; y el *Red Power,* piel roja. Los jóvenes pobres de los *slums* de las supuestamente prósperas ciudades estadounidenses han politizado sus bandas juveniles para defensa propia: el *Patriot Party* y el *Stone Revolutionary Grease* están integrados por los trabajadores blancos peor pagados de Chicago y del Sur, respectivamente[15].

Resta explicar por qué no todo grupo marginado o separado de la cultura oficial convierte su subcultura en contracultura. No hubo una contracultura de

13 Judith Blake: «The changing status of women in developed countries» en *Scientific American,* Nueva York, septiembre 1974, pp. 137-142.

14 J. *M*. Carandell: «Si usted quiere llegar al corazón de un mercado de 30 mil millones de dólares anuales, tendrá que reconocer que el negro no es un querubín rubio. Tendrá que cambiar el color de su propaganda, y tendrá que anunciar en una publicación de negros, hecha por negros y para negros. Eso es *Ebony:* una revista tan diferente de los otros medios destinados a las masas como El negro lo es del blanco. *Ebony,* la revista que llega al corazón del mercado de los negros». Anuncio de la revista *Ebony*, recogido por McLuhan en: *La cultura es nuestro negocio,* Editorial Diana, México*,* 1976. Otras revistas, como *Evergreen y Ramparts* se dedicarían a cubrir el mercado de anuncios para los disidentes.

15 Cf. Mario Maffi: *La cultura underground,* Editorial Anagrama, Barcelona, 1975, pp. 165-177.

las vastas masas de pobres estadounidenses, ni una italiana, hebrea, irlandesa, polaca o china, a pesar de que todos estos sectores han soportado grados mayores o menores de exclusión.

La subcultura presenta rasgos contraculturales en el momento en que el grupo excluido libra una batalla por establecer su identidad y crear vínculos simbólicos connotadores de ésta. Ello explica el énfasis en la producción de símbolos que caracteriza a las contraculturas. Explica también que el sistema pueda neutralizarlas apoderándose de ellos, universalizándolos, e invirtiendo su significado. Los estadounidenses de origen italiano, hebreo, irlandés, polaco o chino, no luchan angustiosamente por establecer su identidad, porque un largo proceso histórico la ha decantado, y porque batallas parcialmente ganadas han establecido su derecho a preservarla en el nuevo país[16]. En cambio, los jóvenes inseguros, los afroamericanos antes ideologizados por la imitación de los valores del blanco, las mujeres indecisas entre la liberación y su rol tradicional, los puertorriqueños escindidos entre una nacionalidad legal y una nacionalidad cultural contradictorias, los chinos discriminados, e incluso los homosexuales clandestinos tentados por la afirmación pública de su peculiaridad, ensayan confirmar, mediante sistemas de símbolos, una identidad precisa que los libre de las dolorosas escisiones que han constituido su existencia. Por tal motivo, pregonan clamorosamente estos nuevos ensayos de identidad, y finalmente consumen el *pop*, el *soul*, el *latín*, el *sex* y el *gay* con los que el sistema les devuelve sus propios símbolos, universalizados, y por lo tanto neutralizados y frecuentemente invertidos.

Los protagonistas de las contraculturas fueron heterogeneidades en busca de una definición común. El sector juvenil, núcleo del movimiento, comprendió adolescentes de diversos niveles económicos —desde *drop-outs* millonarios hasta pandilleros de los *slums* de Chicago. El sector afroamericano, unido por el denominador común de la memoria de la esclavitud y el sufrimiento de la discriminación, es la sumatoria de una complejísima variedad de etnias y de culturas avasalladas por el racismo blanco. El movimiento femenino pretendió vincular a mujeres de las más diversas clases sociales, condiciones y culturas.

Salvo en el caso de los afroamericanos, puertorriqueños y chicanos, la mayoría de los participantes en los movimientos contraculturales provenían de sectores relativamente prósperos en una sociedad que, gracias a la producción bélica, gozaba de afluencia. El transitorio auge económico capitalista —acompañado de una expansión del empleo y del poderío de los sindicatos mediatizados— explicó la ausencia de los otros vastos sectores de la clase obrera en el movimiento.

16 Esto no excluye que, en el pasado, tales sectores, en medio de angustiosas batallas contra la opresión, hayan producido contraculturas de una afirmación extrema y violenta. Algunos de sus miembros se han nucleado en sociedades paramilitares de autodefensa, que, excepcionalmente —como en el caso de la mafia italiana e irlandesa— han derivado hacia el delito. A medida que el sector excluido es aceptado, tales organizaciones tienden a desaparecer o a perder su carácter militante.

Tal ausencia, a su vez, determinó el fracaso del mismo. La contracultura derivó hacia sus formas más radicales —confrontación violenta con la policía, militancia, terrorismo— desde 1968, cuando el fin del auge daba sus primeros y graves indicios[17]. Los dirigentes juveniles concluyeron pactos con el Poder Negro y las minorías étnicas, pero no pudieron o no supieron concertar alianzas con los otros grandes sectores económicamente necesitados de la colectividad industrial cuya situación, por el momento, no era crítica. El poder de la artillería simbólica no es omnímodo. Falló el sistema al esperar que una estructura de contradicciones socioeconómicas funcionara sin acerbas confrontaciones culturales. Fallaron las contraculturas en el deseo mágico de resolver tales contradicciones económicas y sociales por medios esencialmente simbólicos.

El estallido de la crisis económica en la década de los setenta y su continuación durante los ochenta invierte tal relación entre contracultura y trabajadores pobres. El estancamiento económico y el desempleo hace crítica, y por tanto potencialmente revolucionaria, la situación de estos últimos; pero importantes sectores, antes contraculturales, se han integrado. La juventud contestataria de los sesenta se ha convertido en uno de los grupos de adultos más conservadores de la historia. La declinación demográfica redujo al sector juvenil de los países industrializados a minoritario. El movimiento de liberación femenina perdió impulso a medida que la crisis económica dificultó el ingreso de la mujer al mercado de trabajo. El sector más radical del movimiento negro abandonó la insurgencia armada, cambiándola por la asistencia social. Las restantes minorías étnicas son contempladas por el trabajador pobre antes como competidoras que como camaradas. Si la situación de la contracultura durante el auge del ciclo capitalista se pareció a la de una vanguardia revolucionaria sin masas, la crisis económica crea la situación inversa, la de una masa potencialmente revolucionaria sin vanguardias.

Grupos marginados de la periferia

En las naciones dependientes, la adopción de la subcultura de consumo es un fenómeno de mimesis y no de creación, y el significado de sus símbolos más ambiguo. Si el joven de la metrópoli adopta cierto símbolo como expresión de protesta y de distanciamiento con respecto a los valores del sistema industrial en que vive, el consumidor de la nación dependiente lo asume en señal de adhesión a la metrópoli.

Este consumidor no distingue entre un sistema opresivo y los grupos excluidos de él. De allí la adoración ciega e indistinta a todos los productos de esa

17 Cf. Theotonio Dos Santos: *La crisis estadounidense y América Latina,* Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1976, pp. 135-136.

cultura que se da en un sector, y el rechazo no menos ciego e indistinto que se produce en otro. El yankófilo del país dependiente consume el arte sicodélico sin advertir que se trata de un producto típicamente «antiamericano», y el izquierdista irreflexivo lo rechaza sin análisis prejuzgando que es «americanizante». En ambas actitudes está presente el desconcierto del subdesarrollado frente a la complejidad técnica o cultural del producto que le vende la metrópoli.

A pesar de esta falta de discriminación, —o gracias a ella— la venta es exitosa, y encuentra amplísimos mercados. A medida que la metrópoli aparece como una élite, la adopción de sus formas de vida presupone un prestigio. Así, vastos sectores de los países dependientes hallaron en la subcultura de consumo la ilusión de haberse incorporado al modo de vida de la nación dominante.

La metrópoli, a su vez, tomó de los sectores de la periferia rasgos, símbolos y temas para enriquecer sus agotados repertorios. Estos fueron promovidos sobre la base de su carácter «típico» y de su alegado contacto con formas de vida primitiva o no industriales. Hacia la decadencia del *pop* se puso en primer plano un músico puertorriqueño o hindú, o se admitieron en la indumentaria sandalias griegas o batas africanas. Tal transculturación fue insignificante ante la avalancha de estilos, actitudes, modas y mercancías que la colectividad industrial alienada virtió hacia los países dependientes, y que fueron masivamente adoptadas por sus poblaciones. La juventud fue la principal consumidora de dichos símbolos, pero otros grupos sociales, y particularmente la clase media alta, los adoptaron sin mayor resistencia.

Tenemos, así, una metrópoli presentada como «protagonista» de la cultura y unos países dependientes que la consumen y mimetizan. Esta versión fue aceptada con tal naturalidad, aun por los sectores más esclarecidos de la metrópoli, que Abbie Hoffman, uno de los máximos líderes del movimiento *Yippi*, criticó la actitud de Radio Habana de transmitir música cubana en lugar de difundir música *rock*[18]. La subordinación de los países dependientes no debía limitarse a la adopción de las directrices del sistema de la metrópoli, sino también a las de las subculturas de ésta. La dependencia debe ser mimética, hasta en su rebeldía. Pocas veces ha sido declarada de manera más soberbia y más ingenua la aspiración cesárea de un sistema de convertirse en rector, no ya de su propia prepotencia, sino también de los movimientos opuestos a ella. Marginalidades externas e internas no tendrían otro destino que fundirse en el *pop*, la nueva cultura ecuménica.

18 «El otro día tomé una dosis de LSD en algún sitio en los Cayos de la Florida donde había ido para tratar de escribir un libro. Un lugar interesante: exactamente equidistante entre La Habana y Miami Beach. Uno no puede olvidarlo porque Radio Habana es una de las estaciones que mejor se captan. Tocan una horrible mierda de música y uno se pregunta por qué no tocan a *Country Joe* and *The Fish* o *The Beatles*. Esa sería una buena propaganda. Parece que estuvieran tratando de convertir a los jubilados que se pasean en pantalones bermuda. Uno se pregunta qué se proponen». Abbie Hoffman: *Revolution jor the hell oJ it,* Pocket Books, Nueva York, 1970.

Subcultura de consumo y cultura de élite: *pop* y *pop art*

El pop quiere ser el arte de lo banal (por ello mismo se llama arte popular): pero, ¿qué es lo banal, sino una categoría metafísica, versión moderna de Ia categoría de lo sublime?

JEAN BAUDRILLARD: *La société de consommation*

Ha ocurrido, pues, que con la operación pop, los artistas de esta tendencia se han reconciliado, en parte, con la sociedad de consumo, al menos desde el punto de vista visual. Nos encontramos, pues, con un panorama que, en el fondo, es agradable y que contrasta plenamente con la hipótesis inicial que quería o debía ser una crítica irónica de la sociedad de consumo.

UMBERTO ECO: *Entrevista con José Ragué Arias en Los movimientos pop*

El *pop* fue la subcultura de consumo por excelencia de los países desarrollados de la modernidad: en ella sus aparatos culturales amalgamaron símbolos distintivos de las subculturas marginadas, así como estilos de consumo impuestos por su sistema productivo, y las vendieron como categoría universal.

El *pop* apropió los símbolos de identidad específicos de las marginalidades, los universalizó hasta que perdieron su significado, y concluyó invirtiéndolos. Apoderándose del *jeans* del trabajador manual, de la música del negro, de los deseos de los sectores reprimidos sexualmente, de la irracionalidad del alienado y de la droga del desclasado, los promovió con las técnicas gráficas de la publicidad y del *comic*, los difundió con los métodos del mercadeo industrial y los asimiló como glorificaciones de la masificación del consumo.

La masificación de esta subcultura de consumo le prestó apariencias de igualitarismo. Su avasalladora propagación mercantil le infundió visos de «universalismo» y «globalidad». El consumo de las mismas baratijas adquirió caracteres de comunión; la modicidad de su precio alentó la ilusión de que, justamente, al adquirirlas se atacaba al consumismo.

Para precisar más, debemos ser imprecisos. El *pop* es vertiginoso. El *pop* es veloz, rinde culto a la transitoriedad del instante, y agota todas las posibilidades del mismo. El *pop* se expresa a través del objeto, y se afirma en su destrucción o su desecho. El *pop* se desenvuelve en medio de una constante sustitución de estilos, en la cual encuentra su esencia, que es la transitoriedad. El *pop* es emotivo, es subjetivista, exalta la expresión de los sentimientos. El *pop* es colorido. El *pop* es estridente.

El *pop* es pacifista, permisivo, igualitario y sincrético. Aunque propaga una ilusión de individualidad, es uniformador. Es hedonista. Raramente se encontrará un objeto, un rasgo o un símbolo *pop* que no estén vinculados con alguna actividad recreativa o de disfrute. La insistencia en lo decorativo y en el goce lo convierten en una cultura dirigida, por lo menos en apariencia, hacia lo antiutilitario.

El *pop* es orgiástico. Persigue en la música y en la danza el frenesí dionisíaco. Es sicodélico: busca en la droga la intensificación de la percepción y el contacto con lo inconsciente. Es gregario: a pesar de que juguetea con el tema de la individualidad, congrega a sus fieles en comunas, en sitios de peregrinaje y en festivales multitudinarios, donde el marginado puede creer que funde su identidad con la de la masa.

Es a la vez erótico y asexuado: a medida que afloja la represión, también deja de insistir en el reclame sexual. Desenfatiza los senos femeninos a favor de las piernas, las cuales también, finalmente, son ocultadas por una moda que atenúa o disimula los caracteres sexuales secundarios. El mismo desnudo pierde significado erótico a medida que se convierte en un hecho cotidiano. El *pop* trata de borrar toda diferencia entre los roles masculino y femenino, con lo que lleva al plano personal la igualdad de participación en los procesos productivos que impone a ambos sexos el modo de producción industrial.

El *pop*, es también dependiente. No puede existir separado del sistema cuyo excedente económico consume, o que sirve de mercado para la industria del entretenimiento.

A su vez, el sistema industrial alienado dependió de él para fomentar el consumo entre los jóvenes, los negros y otros sectores marginados. De allí que el *pop* sea ambiguo. Rechazo a los valores de los padres, pero dependencia económica de éstos. Crítica a la sociedad industrial alienada, pero dependencia de la misma como consumidora, cuando no como comercializadora y distribuidora del producto *pop*.

El *pop* es juvenil. Es la subcultura de consumo de y para los adolescentes. Postula una fiesta vertiginosa, igualitaria y promiscua, que permite olvidar el paso del tiempo y la inevitable llegada de la madurez.

El *pop* es musical. La danza orgiástica es la principal ceremonia de encuentro y afirmación de los adherentes. La pareja se rompe para que el danzante pueda unirse mejor al éxtasis colectivo. Así, la música *pop* reencuentra la función social de los ritmos africanos, que son sus principales antecesores. El *pop* es rítmico. Es corporal. Varias horas de danza llevan al oficiante a críticos umbrales de fatiga y desenfreno, en los cuales el cuerpo parece obedecer por sí solo a la música. La experiencia cul-

mina en un trance en el que se recupera la unidad entre intelecto y cuerpo, entre individuo y masa, debido a la obliteración de todas las percepciones por el patrón rítmico de la danza. Sólo hacia la decadencia del *pop* el ritmo frenético para ser bailado será sustituido por la música para ser oída. Mediante la sofisticación electrónica y los recursos tomados en préstamo a la cultura hindú, se pretenderá lograr un trance introvertido e incorpóreo, que aliene al oyente, primero de la masa, luego de su propio soma. En su primera etapa el *pop* es una renovación de los cultos danzantes que han aparecido en todas las culturas: las bacantes en la Grecia clásica, los derviches entre los musulmanes, las herejías danzarinas en el cristianismo. En su decadencia, constituye una variante del oficio litúrgico, que, a través de la monotonía y la complejidad sonora —e incidentalmente, de la luz coloreada, del ambiente sobrecogedor y del traje ceremonial— escinde la percepción del adepto de todo contacto con el yo individual y con el entorno social.

El *pop*, no es lo mismo que el *pop art*. Este último consistió en un esfuerzo para llevar el impacto estético del diseño industrial y de los hábitos de consumo cotidianos de la colectividad industrial alienada, a una élite de consumidores de cultura que había permanecido indiferente u hostil a estas expresiones.

Desde luego, tal intento de reflejar en los medios culturales de las élites —galerías, revistas especializadas, ediciones de lujo— el estilo que una civilización ha adoptado como propio, es un legítimo ejercicio de la capacidad del artista de registrar y transfigurar la realidad. El *pop art* fue un proceso de puesta al día de una élite a la que el propio refinamiento de su saber o de su gusto había dejado atrasada; y que, incidentalmente, le proporcionó la forma de redimir su atraso mediante un ejercicio del consumo ostensible. Esto es, mediante la adquisición de productos que por artesanales tenían un precio elevado, y eran susceptibles de connotar un elevado *status* económico en su comprador.

En efecto, no hacía falta la obra de Roy Lichtenstein para que fuera advertido el impacto y la eficacia de la técnica gráfica del *comic*. Esto lo sabía cualquiera que tuviera acceso a un quiosco de periódicos desde 1895, cuando Oucault crea *The Yellow Kid*. A partir de esa fecha, tal forma de expresión origina obras maestras como *Little Nemo*, de Windsor McCay, o *Spirit*, de Will Eisner; al mismo tiempo que imperios financieros: el King Features Sindycate, el Marvel *Comics* Group[19]. El más descuidado garabato de Jack Kirby o de Steranko es estéticamente superior al relamido trabajo de asimilación de Roy Lichtenstein[20]. Pero el cuadro de

19 Sobre el *comic* como forma expresiva, entre otras obras, se puede consultar: Jacques Sternberg, Michel Caeb y Jacques Lob (comps.): *Les chefs d'ouvre de la bande dessinée,* Planète, París, 1968: revista *Graphis* Nos. 159 y 160, 1972/1973*;* Francisco Caradec (edit.): *I primi eroi,* Garzanti, Milán, 1965; Umberto Eco: *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas;* Oscar Massotta: *La historieta en el mundo moderno,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1969; pero se puede también, por qué no, comprar un *comic* en el puesto de periódicos más cercano, lo que sale más barato, es también más divertido.

20 «Las pinturas individuales están basadas usualmente en originales de las tiras cómicas. Encontrar estos modelos es la primera tarea del artista. Este destina una apreciable cantidad de tiempo y de esfuerzo a la búsqueda. Leyendo montones de tiras cómicas difícilmente encuentra más que

Lichtenstein, que imita con técnica artesanal, a mano, los procedimientos de la imprenta, se vende en un medio propio de la élite cultural (la galería), tiene alto precio, y puede ser exhibido en una sala o donado como muestra de que se ha pagado ese alto precio. Mientras que el *comic* del cual ha copiado Lichtenstein su ilustración se vende en los quioscos (un ambiente de masas) por unos centavos (precio para el consumo de masas) y su exhibición no connota una posición económica[21].

De la misma forma, el impacto estético de máquinas de escribir, neveras y automóviles existe independientemente de su duplicación por Klaes Oldenburg. Estudiosos de los procesos de promoción industrial como Ralph Nader han denunciado irrefutablemente que el valor de estos bienes consiste en la satisfacción de un sentimiento estético del comprador, halagado a base de cromo y de diseño suntuoso, y no en su funcionalidad, usualmente muy pobre, e incluso criminalmente deficiente[22]. El impacto de la imagen de Marylin Monroe fue impuesto a un público multitudinario, y advertido por éste mucho antes de que Warhol vendiera en las galerías réplicas de ella para la élite cultural[23]. El mismo público se rodeó de los ambientes asépticos de baños y de cocinas mucho antes de que Wessellman enfatizara la atmósfera irreal de los mismos[24]. En el *pop art*, la cultura ha pasado a ser la protagonista de la cultura.

El *pop art* impone a una minoría dominante, a través de técnicas de producción artesanales, las formas culturales adoptadas por toda una civilización industrial,

---

uno o dos modelos apropiados en un solo cuaderno. Mas a menudo no encuentra ninguno»: John Rublowsky refiriéndose a los métodos de copia de *Roy* Lichtenstein en: *Pop art,* Basic Books Inc. Publishers, Nueva York. 1965, p. 47.

21 A este respecto consúltense: Steranko: *Nick Fury, agent of shield,* Plancha N° 7 del volumen N° 5, de Marvel *Comics* Group, Nueva York, octubre de 1968; y Kirby: Portada de *New Gods* N° 1, DC, Nueva York, marzo 1971, que no han sido exhibidos en ninguna galería, pero que son muy buenos.

22 «Cuando el automóvil llegue a ser diseñado para librar a millones de seres humanos de la mutilación innecesaria y si esto llega a suceder, estos hombres, así como sus contrapartes en las universidades y el gobierno que sabían de la supresión del desarrollo de automóviles más seguros, pero guardaron silencio año tras año, recordarán con vergüenza el tiempo cuando la sinceridad común era considerada coraje». Ralph Nader: *Unsafe atz any speed,* PB Special, Nueva York, 1965. Una interesante meditación sobre el efecto estético y erótico de los choques automovilísticos es desarrollada por J. G. Ballard en *The atrocity exhibition;* Panther Books, Cornwall, 1972.

23 Reportero alemán: «Usted dijo que consentía en hablarme. Y obviamente, ya que usted fue tan amable que dijo, bueno, hablemos, que podía hacerle preguntas y que las preguntas serían, más o menos, una búsqueda de la definición de Andy Warhol, porque yo no quiero definirlo a usted, preferiría que usted me diera una autodefinición, un concepto acerca del rol que usted piensa que está jugando entre la gente joven, porque ésta está afluyendo hacia usted. Lo adoran. Lo aman. Lo sé porque he hablado con muchos de ellos. Esto es lo que me interesa, y me interesa saber qué efecto tiene en usted».
Andy Warhol: «Ninguno».
Andy Warhol, Random House, Nueva York, 1967.

24 «En mis pinturas utilizo los temas tradicionales: retratos, naturalezas muertas, desnudos, y, más recientemente, paisajes. Los sujetos específicos son a menudo determinados por lo que puedo obtener. Los cartelones, los baños y las cocinas no me excitaron particularmente, hasta que advertí que tienen una especie de superrealidad que puede ser explotada en la pintura». Testimonio de Tom Wesselman en *John Rublowsky*: *op. cit.*, p. 132.

mientras que la cultura *pop* impone a la mayoría dominada, mediante el empleo de los medios de difusión de masa, lo que en principio fueron los símbolos artesanales de una minoría excluida.

En ambos procesos, aunque por mecanismos distintos, existe una falsificación y una inversión del contenido del símbolo, que consiste en desposeerlo de su función de identidad originaria. Así, la lata de sopa que se compra en un automercado denuncia un *status* de clase media e ingresos modestos, que impiden consumir la misma sopa en un restaurant o hacerla preparar por una cocinera; mientras que la lata de sopa *Campbell* que se compra en una galería para exhibirla en la sala, connota un estado económico afluente y la pertenencia a una élite. Del mismo modo, el pantalón de *jeans* comprado por un adolescente en los años sesenta denota la intención de adquirir una ropa barata, práctica y duradera que lo asimila simbólicamente a un sector excluido, (la juventud); mientras que el pantalón de *blue jeans* de marca que adquiere la heroína cultural del *jet set* en la tienda de un modisto exclusivo connota la afluencia económica y el anticonvencionalismo postizo de la clase parasitaria.

A esta inversión clasista de los mensajes se suma una inversión de cronologías. El *pop art* lleva a la élite conservadora la estética industrial moderna, mientras que el *pop* lleva a la masa de la sociedad industrial una estética arcaizante y antiindustrial. Ambos ofrecen a sus públicos lo contrario de lo que éstos son. Independientemente de que sus procedimientos puedan ser aplicados de manera comprometida, ambas son estéticas del escapismo, en las cuales los símbolos no corresponden al contenido, sino que tratan de negarlo.

Ese juego de inversiones, sin embargo, tiene un punto central de sinceridad: la idealización del objeto industrial. En las naturalezas muertas de Chardin, el protagonista era la técnica pictórica, capaz de rendir cuenta de las luces y las texturas de una acumulación de objetos banales. En los *ready-made* dadaístas o surrealistas, el protagonista era la técnica de contraste entre objetos ensamblados o colocados en ambientes inusuales. En el *pop art*, el protagonista es, definitivamente, el objeto, apenas elaborado mediante técnicas de gigantificación o de alteración de materiales. La figura humana —cuando aparece— es asimismo cosificada: Wesselman priva de rostro a sus «desnudos americanos»; George Segal la reduce a anónimos vaciados de yeso; Liechtenstein la incluye sólo para parodiar el tratamiento que de ella hacen los *comics;* Warhol sólo reproduce rostros célebres mercantilizados a través del *poster*: seres sin cara, anónimos, amorfos, estilizados o con identidades sintéticas, acompañan fantasmalmente el triunfo burlesco del objeto: objetos ellos mismos. Celebración o sátira, el *pop art* tiene el mérito de dar la imagen fidedigna de una cultura cuyo protagonista es la mercancía[25].

---

25 Sobre los aspectos estéticos del *pop art,* consúltense: Hans Roosen: «En torno al problema de la interpretación del contenido de las obras pictóricas. Observaciones metodológicas sobre los cuadros de Tom Wesselman y Manfredo Garstka» en Herman H. Ehmer y otros: *op. cit.*, pp. 117-181*;* José Ragué Arias: *Los movimientos pop,* Salvat Editores, Barcelona, 1974, pp. 57-74. Sobre el *pop y el pop art* considerados como sátira del consumismo, ver: Jacob Brackman: *The put-on: modern fooling and modern mistrust,* Bantam Books, Nueva York, 1972, pp. 25-59.

Frustración social y respuesta contracultural: populismo y *pop*

El *pop* y las restantes subculturas de consumo de los países de la modernidad están comprendidas dentro del panorama de los movimientos populistas. A pesar de la reveladora semántica del propio nombre de la corriente, esta particularidad no ha sido advertida. A tal punto ha insistido el aparato de comunicación sobre el carácter «innovador», «cosmopolita», «universal», «sofisticado», «global» y «futurista» del *pop* que han pasado inadvertidos sus rasgos regresivos, localistas y arcaizantes. Acaso su carácter proteico y renuente a las definiciones conceptuales ha contribuido también para que no se haya advertido tal correspondencia con una categoría política cuya definición ha sido sumamente controversial[26].

La mayoría de los estudiosos del populismo político, en efecto, recalcan en la historia la necesidad de una investigación semántica en la historia del término. Andrei Walicki[27] destaca que el mismo ha sido objeto de interpretaciones diferentes en la Unión Soviética y en Occidente. Richard Pipes afirma que el término «describe un socialismo agrario de la segunda mitad del siglo XIX que sostenía el postulado de que Rusia podía pasar por alto el estadio capitalista de desarrollo y proceder a través del *artel* y de las comunas campesinas directamente al socialismo»[28].

---

26 Peter Willes, por ejemplo, lo llama «un síndrome, y no una doctrina», y añade que «la definición de populismo que cada cual adopte estará de acuerdo con sus particulares objetivos académicos». «Algunas tesis elementales sobre el populismo» en lonescu y Gellner (comps.): *Populismo,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970.

27 Andrei Walicki: *populismo y marxismo en Rusia,* Editorial Estela, Barcelona, 1971, pp. 8-25.

28 Citado por Walicki: *ibid*., p. 12.

Walicki reconstruye una definición de Lenin conforme a la cual el populismo «era el término común para todas las ideologías democráticas en Rusia —tanto revolucionarias como no revolucionarias— que expresaban el punto de vista de los pequeños productores (campesinos en su mayor parte) y buscaban caminos de desarrollo no capitalista». Añade el autor el criterio de Lenin según el cual «ésta es la razón por la que los populistas, en lo que toca a la teoría, son exactamente como un Jano, mirando con una cara al pasado y con otra al futuro»[29].

Intentando englobar tanto el concepto occidental como el soviético, Peter Worsley afirma que los movimientos populistas están definidos por «el enfrentamiento entre un orden social de pequeños productores rurales y el poder más vasto de la industria y comercio de gran escala (por lo general capitalista)»[30]. Peter Willes, por su parte, considera populista «todo credo o movimiento fundado en la siguiente premisa principal: *la gente simple que constituye la aplastante mayoría, y sus tradiciones colectivas, son las depositarias de la virtud*»[31].

Los estudiosos del fenómeno enfatizan también su carácter de movimiento ideológico y cultural, que rebasa los límites de una organización política; su intención explícita o implícita de superar o soslayar la lucha de clases en nombre de alguna ideología nacional o tradicional, y su fe en superar las contradicciones de la sociedad industrial mediante pequeñas formas de asociación para la producción, usualmente agrarias o artesanales, de carácter arcaico.

En esta perspectiva, podemos afirmar que el populismo surge en ocasiones como un fenómeno preponderantemente cultural, con un apoyo organizativo político poco importante y con un programa de superación de las contradicciones capitalistas fundado en la sustitución de la lucha de clases por la constitución de pequeñas comunas artesanales y agrarias, organizadas en torno del respeto a valores de la civilización preindustrial. Dentro de tal marco de referencia, podemos catalogar a las subculturas de consumo como un nuevo populismo cultural de las sociedades capitalistas, que innova con respecto a las formas anteriores de dicho movimiento en el hecho de que el foco principal de sus manifestaciones está situado en las áreas urbanas, y no en las rurales[32]. Es un movimiento de contestación anticapitalista *tardío,* eminentemente simbólico, centrado más en la producción de mensajes estéticos que en la de acciones concretas y sostenidas. En este sentido, es reminiscente de fenómenos como la Sociedad Fabiana y el movimiento prerrafaelita, cuyos dirigentes fueron, no políticos, sino artistas[33].

29 Citado por Walicki: *ibid*., p. 22.

30 Peter Worsley: «El concepto de populismo» en lonescu y Gellner (comps.): *op. cit.*, p. 295.

31 Peter Willes: «Un síndrome, no una doctrina: algunas tesis elementales sobre el populismo»: *ibid*., pp. 203 y *ss*.

32 Sobre el primer populismo rural estadzounidense, ver Peter Worsley: *op. cit*., pp. 268-269.

33 Sobre la preponderancia del elemento cultural e ideológico en algunos movimientos populistas,

Es a este tipo de populismo, caracterizado ante todo como un movimiento cultural, al que Eisenstad define como «una actitud que enfatizaba la identidad y predominio casi totales de las formas y niveles populares de la cultura en el ámbito de la creatividad cultural, y de la identidad entre el centro cultural y la periferia»[34]. El populismo cultural consiste en la *adopción simbólica de la cultura de la periferia por el centro, como un intento de encubrir los conflictos reales que subsisten entre el centro y la periferia de un sistema.*

Hemos indicado que las innovaciones tienden a producirse en la periferia, ya que en ésta tienen menos vigor o menor arraigo las determinaciones superestructurales que sirven de pauta organizativa. Los conceptos de *centro* y *periferia* deben ser utilizados con amplitud. Consideramos *centro* de un sistema todos aquellos rasgos y estructuras que definen su conformación básica; *periferia,* aquellas zonas donde el imperio de las determinaciones del centro se impone sólo de manera parcial, empieza a perder fuerza o es sustituido por la permeación de nuevas realidades o de influencias exógenas. En sentido cultural, se podría considerar centro de un sistema la parte más rígida de su superestructura y de sus aparatos ideológicos; y periferia, las nuevas formas que un cambio en el modo de producción opone a esa superestructura. Desde el punto de vista clasista, puede ser considerado como centro el núcleo de la clase explotadora, firmemente adherida a las determinaciones ideológicas que aseguran su dominación, y como periferia la clase explotada en marcha hacia la adquisición de una conciencia de clase. Todavía, en otro contexto, una élite puede actuar como centro, y como periferia la mayoría, marginada de los valores de aquella.

Dentro de un imperio, centro es la metrópoli, y periferia los sistemas políticos coloniales, semi-coloniales o dependientes. En todos estos ámbitos —pero no solamente en ellos— se puede producir un movimiento populista cuando la periferia propone nuevas formas culturales, y el centro roba a la periferia sus valores y sus símbolos para despojarlos de contenido mediante una adopción meramente formal y una universalización falsa de los mismos.

Para precisar la esencia populista del *pop,* recurriremos a los rasgos caracterizadores que Peter Willes le asigna al populismo, añadiendo, en cada caso, brevísimos comentarios sobre la confirmación del «síndrome» en la contracultura de consumo de las sociedades industrializadas capitalistas[35].

Walicki afirma que «el populismo ruso, en el más amplio sentido del término no puede definirse como movimiento político» (*op. cit.*, p. 10). Worsley, por su parte, afirma que es preferible considerar al populismo como una suerte de énfasis, una dimensión de la cultura política en general y no meramente como una especie particular de sistema ideológico tipo o de organización generales. (*op. cit.*, p. 300). Sobre el movimiento prerrafaelita, véase Timothy Hilton: *The pre-raphaelites,* Thames Hudson, Londres, 1970; Alastair Mackintosh: *El simbolismo y el art nouveau,* Editorial Labor, Barcelona, 1975; y la utopía de William Morris: *Noticias de ninguna parte,* Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

34 S. N. Eisenstad: *op. cit.*, p. 65.

35 Peter Willes: *op. cit.*, pp. 20-211.

1. *El populismo es moralista más que pragmático. Se rechaza el axioma de que el fin justifica los medios: las medidas reales por adoptar pueden modificarse notablemente. Se valoran menos la lógica y la efectividad que la actitud correcta y el carácter espiritual.* (El *pop* enfatizará el carácter moral de sus postulados por encima de su valor lógico y utilitario).
2. *Ello implica que se establece una demanda inusual sobre los líderes en lo que atañe a su vestimenta, forma de actuar y modo de vida.* (El *pop* es, en sus formas más frívolas, una manera de vestir; en sus manifestaciones más sinceras, una forma de vida total que hace propaganda por la acción).
3. *El populismo tiende a arrojar a los grandes líderes a un contacto místico con las masas* (...) *Carente de ese liderazgo, aparece particularmente mutilado, en comparación con otros movimientos.* (El *pop* fue inmensamente carismático, y su ceremonia central fue el encuentro comunal entre líder y muchedumbre, fuera éste festival *rock*, *be-in* o prédica en la comunidad).
4. *En todos los casos, el populismo está poco organizado, y mal disciplinado: es un movimiento antes que un partido.* (El aspecto propiamente político del *pop* fue insignificante, y asumió esta desorganización y esta indisciplina antes como un valor que como un defecto).
5. *Su ideología es imprecisa y toda tentativa por definirla suscita escarnio y hostilidad.* (Cf. *infra*, Cap. III, citas donde Abbie Hoffman se vanagloria de la imprecisión ideológica del aspecto político del movimiento).
6. *El populismo es antiintelectual, hasta sus propios intelectuales tratan de serlo.* (Cf. *infra*, Cap. III, sobre el irracionalismo y el antiintelectualismo pregonados como banderas contestarias).
7. *El populismo se opone con energía al orden establecido, así como a toda contraélite. Aparece precisamente cuando un grupo numeroso, al tomar conciencia de sí mismo, se siente alienado con respecto a los centros de poder. Esta alienación puede ser racial o geográfica* (Canadá, Estados Unidos), *pero en todos los casos es social. El populismo se inclina, así hacia las teorías conspirativas («nous sommes trahis», «fuimos engañados») y es capaz de recurrir a la violencia.* (Cf. *supra*, en este capítulo, sobre el *pop* como expresión de reivindicaciones de la marginalidad del sistema industrial).
8. *Pero esta violencia resulta ineficaz y de corto aliento. (El pop* se caracterizó por una violencia simbólica más que real, y esporádica más que coherente. En sus extremos se confundió con el terrorismo religioso, como el del clan Manson, o anárquico, como el del Ejército Simbionés de Liberación).
9. *El populismo evita, en particular, la lucha de clases en el sentido marxista. Aunque posee, sin duda, conciencia de clase, es básicamente conciliatorio y confía en cambiar el orden establecido convirtiéndolo a su causa. Muy rara vez resulta revolucionario.* (Cf. *infra*, Cap. III, textos de Abbie Hoffman donde declara anticuado el análisis marxista de la lucha de clases).
10. *Como a todos los demás movimientos, el éxito corrompe y aburguesa al populismo.* La subcultura fue aniquilada en parte por el enriquecimiento o la integración al

sistema de sus líderes culturales, religiosos, artísticos y políticos. Cf. *infra*, en este capítulo, sobre las estrellas del *pop*).

11. *Desde el punto de vista económico, el* idealtypus *es la pequeña cooperativa.* (En su aspecto económico, las subculturas intentaron un resurgimiento de los movimientos cooperativos agrícolas artesanales o artísticos, que en líneas generales fracasó).
12. *Es probable que la cooperativa sea una empresa marginal compuesta de individuos con poco capital. También es probable que contraiga deudas. Si la cooperación permanece siendo un mérito ideal y el individuo sigue actuando como campesino o artesano independiente, estas probabilidades se convierten en virtuales certezas.* (La mayoría de las cooperativas fueron, en efecto, marginales, y fracasaron en coordinar los esfuerzos de individualidades excéntricas. Las empresas del *pop* que tuvieron éxito, fueron simples firmas capitalistas que iniciaron la explotación de la simbología del movimiento con criterios estrictamente financieros).
13. *Por ende, los financistas, y en especial los extranjeros, figuran invariablemente en la demología populista.* (La subcultura se caracterizó por una contestación formal al capitalismo, al imperialismo y a la alienación de la sociedad industrial).
14. *Los grandes capitalistas que intervienen en empresas «productivas» salen mejor parados; pero la gran empresa es complicada y despersonalizada; presupone un proletariado. Los pequeños capitalistas son, pues, aún mejores y sólo resultan inaceptables para el populismo de izquierda.* (...) (El *pop*, ciertamente, centra sus baterias ideológicas en el aspecto «mitológico» del capital, y, más que en el capital, en sus productos sacralizados: *Coca Cola, Cadillac,* TV a colores, *McDonal' d,* precisamente porque resulta más fácil la propaganda que se centra en símbolos omnipresentes que aquella que analiza sus mecanismos de operación).
15. *El populismo puede ser urbano.* (El *pop* lo es, a pesar de que su simbología se alimenta de motivos rurales o preindustriales).
16. *En la medida en que se sienten afectados, los populistas prefieren que el Estado brinde su ayuda en lugar de fortalecerse; ello ocurre sobre todo en la agricultura.* (El *pop* constituyó, en buena medida, la institucionalización del parasitismo como forma de vida respetable: sus miembros vivieron del apoyo monetario de las familias y del *welfare,* así como de un oficio de la mendicidad preconizado por Abbie Hoffman en su panfleto *Free).*
17. *El populismo se opone a la desigualdad social y económica producida por las instituciones que no cuentan con su aprobación, pero acepta las desigualdades tradicionales originadas en el modo de vida de su propio electorado.* (Con toda su esencia igualitaria, el *pop* raramente contestó los fastuosos medios económicos de sus líderes, ni los cerrados sistemas clasistas de las sociedades feudales hindúes u occidentales que frecuentemente utilizaba como inspiración y paradigma).
18. *Al oponerse al* establishment (el orden establecido) *y a los impuestos fijados por un gobierno en el que no confía, el populismo, cuando se halla en la oposición, enfrenta particu-*

larmente al establishment *militar.* (El movimiento más organizado y eficaz de la subcultura fue el antibélico).

19. *El populismo es religioso por ser tradicional pero se opone al* establishment *religioso. Tiene una fuerte tendencia al sectarismo* (Alberta, Rusia). *Sin embargo sus intelectuales pueden ser ateos; después de todo, la mayoría de los intelectuales lo son.* (El *pop* volvió a poner sobre el tapete los problemas de la experiencia mística y la expansión de la conciencia. Hacia la decadencia del movimiento hubo una floración de cultos exóticos).
20. *El populismo abjura de la ciencia y la tecnocracia* (...). (Cf. *infra*, Cap. III, sobre las contraculturas como reacción a la lógica unilateral de la sociedad industrial alienada, y sobre el resurgimiento de la irracionalidad en los movimientos estéticos y religiosos).
21. *El populismo es, por ende, fundamentalmente nostálgico. Sintiéndose a disgusto con el presente y el futuro inmediato, busca modelar el futuro mediato de acuerdo con su visión del pasado* (...). (Cf. *supra*, en este capítulo, sobre el uso de simbologias arcaicas por las subculturas y la idolización de modos de vida primitivos o preindustriales).
22. *El populismo exhibe una fuerte inclinación a atemperar el racismo: la buena gente común tiene distintos antepasados pertenecientes al orden malo establecido. A veces esta creencia es rayana en lo mítico.* (El *pop* enfatiza la igualdad racial y social. En buena parte incorpora las reivindicaciones legítimas de las minorías raciales y culturales de la sociedad industrial alienada).
23. *Hay una gama de populismos, desde el de tónica preindustrial, antiindustrial y «campesina» hasta el de tónica «agrícola», y actitud tolerante frente a la industria.* (El *pop* fue formalmente agrario y campesino, pero en realidad urbano; formalmente antiindustrial, y en los hechos dependiente de la tecnología).
24. *No debe pensarse que el populismo es malo. Un fenómeno humano tan difundido debe contener inevitablemente su cuota de maldad, y sin duda éste en particular participa más de la cuenta de la dosis general de absurdo.* (Las reivindicaciones de las subculturas fueron legítimas y lo condenable del movimiento fue su ineficacia para lograrlas mediante la mera manipulación de símbolos y la aceptación pasiva de la continuación del sistema que las niega).

El *pop* es, en definitiva, el populismo cultural de la modernidad.

Universalización de la subcultura de consumo y «cultura global»

Somos la nación de Woodstock.

ABBIE HOFFMAN: *The Woodstock nation*

Añadamos que en el *pop* se ha querido ver, no *una* cultura, sino *la* cultura, la prefiguración ideológica de la unidad global, el credo universal capaz de trascender las culturas locales, «aldeanas», y de convertir la tierra en una «aldea global»[36]. *Pop* milenarista, que lograría la uniformidad cultural del rico y el pobre, del desarrollado y el subdesarrollado, del privilegiado y el marginado, del proletario y el capitalista. *Pop* cabalístico, cuya unidad de símbolos triunfaría sobre la diversidad de contenidos, logrando así la absoluta independencia del fondo y de la forma, de la estructura y de la superestructura. Pop milagroso, capaz de preservar la multiplicidad de las desigualdades dentro de la uniformidad de la fe. En tal sentido, la aparición del *pop*, o de un fenómeno equivalente, era inevitable, y éste, lejos de trascender las estructuras del sistema industrial alienado, es el perfecto producto del mismo. En efecto, la consolidación de los grandes imperios siempre ha alentado la expansión de doctrinas ecuménicas tendientes a predicar la unidad formal dentro de la desigualdad de hecho; doctrinas que jamás han impedido la desintegración del poder político al cual sirvieron o por lo menos acompañaron.

Así, cuando el faraón Eknathon descubre que su único Dios, el sol, luce para todos los hombres y los une bajo su luz, ello no impide que el imperio egipcio, para entonces en vía de expansión, mantenga incómodamente unidos al Alto y al Bajo Egipto, a Palestina y a parte del Medio Oriente, y que dentro de él convivan dificultosamente esclavos y siervos, visires y sacerdotes, comerciantes y escribas. La multiplicidad del panteón egipcio tradicional era expresión viviente de la diversidad de

36 Consultar en general las obras de McLuhan, y en especial *War and peace in the global village,* Bantam Books, Nueva York, 1968.

culturas y de intereses que cubría el poder faraónico; la teología solar monoteísta, expresión de un deseo de centralismo que Eknathon no pudo llevar a la práctica. Su poder cedió ante el de los sacerdotes, y del credo universal sólo restaron imágenes y símbolos de gran valor estético, pero ineficaces para operar por sí mismos lo que sólo se hubiera podido lograr a través de una reforma social, económica y política[37].

¿Debe extrañarnos, entonces, que Roma adoptara el estoicismo como filosofía oficial del Imperio? Salida de un oscuro arrabal griego, esta doctrina planteaba una hermosa visión del universo, que nacía de un cataclismo llameante y regresaba a él al término de un ciclo estrictamente fijado; predicaba una rigurosa aceptación de la fatalidad, que permitía comprender como inevitable la división de papeles entre vencedor y vencido, y postulaba una fe en la esencial igualdad de los seres humanos, a quienes la razón convertía en idénticos y permitía regirse por reglas de validez universal y perenne. Esta doctrina pudo ser a la vez profesada por el esclavo Epicteto y por el emperador Marco Aurelio. Inspirado por ella, Cicerón dictó hermosos periodos sobre la recta razón, que es igual en todos los hombres y que justifica, al mismo tiempo, la esclavitud; párrafos que nos fueron preservados por la mano diligente de su esclavo copista[38]. Recta razón que igualaba, y a la vez permitía conservar desiguales, a patricios y plebeyos, familias y clientelas, ciudadanos y no ciudadanos, romanos y latinos, latinos y gentiles, ricos y pobres, proletarios y équites, legionarios y mercenarios., amos y esclavos. Igualdad puramente formal, que no impidió la revuelta de Espartaco, el caos de la guerra civil ni la caída del imperio bajo los bárbaros.

También aluden a esta igualdad global los escritos de los primeros padres del cristianismo, particularmente los de San Pablo[39]. Dicho enfoque universal permite al que era en sus inicios un credo local extenderse rápidamente a través de la abigarrada diversidad de clases sociales, culturales y estructuras políticas del imperio romano. La unidad de la fe no consigue homogeneizar la diversidad del sistema, y así Roma cae bajo bárbaros que, para mayor irrisión, son cristianos. Tampoco consigue el cristianismo impedir el microscópico fraccionamiento que caracterizará al Medioevo. Ni siquiera puede mantener su propia unidad doctrinaria. Desde tal punto de vista, las herejías, que un Voltaire y un Borges consideran manifestaciones de la tontería humana, se nos revelan como intentos de expresar diversidades culturales, económicas y sociales dentro del manto falsamente global de un credo totalizador. Casi todas las desviaciones de la fe tuvieron definidos trasfondos políticos y sociales. Triunfaron aquellas que se cobijaron en un hecho político realizado; fracasaron las que quisieron llevar hasta las últimas consecuencias sus planes de reforma y chocaron frontalmente con los aparatos represivos del sistema[40].

37 John A. Wilson: *La cultura egipcia,* Fondo de Cultura Económica, México, 1964, pp. 298-333.

38 Cicerón: La República, Editorial tor, Buenos Aires, pp. 56-57

39 «No hay ya judío o griego, no hay siervo *o* libre, no hay varón o hembra porque todos sois uno en Cristo Jesús». San Pablo: *Gálatas,* 3,28.

40 Cf. Ernst Bloch: *Thomas Munzer, teólogo de la revolución*, Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1968.

Igual destino tendrá toda cultura «global» cuya adopción se proponga mientras persistan en la práctica desigualdades culturales, económicas, sociales y políticas. Ningún ritual, ningún agregado de símbolos, puede uniformar lo que en la realidad es diverso, ni conciliar lo contradictorio. Desde luego, es posible una cultura universal planetaria. La misma, sólo podrá establecerse sobre la base de la igualdad y la integración efectivas, y nunca a partir de la homogeneidad falsa y la discriminación real.

Si el *pop,* en cuanto subcultura de consumo, tuvo por objeto imponer una falsa homogeneidad a las marginalidades de los países de la modernidad, en definitiva no pudo impedir que las específicas subculturas reprimidas de éstos se convirtieran finalmente en contraculturas: contraculturas de la irracionalidad, de la intimidad, de la identidad y de la paz negadas por el sistema. Paralelas y simultáneas con el *pop*, múltiples, a veces confundidas en un solo fenómeno por los medios de comunicación, subculturas legítimas y contraculturas iniciaron el ataque a los supuestos filosóficos, sociales, económicos y políticos de la modernidad.

También el extraordinario análisis de los motivos políticos y económicos de la Reforma en el *Lutero*, de Ditter Forte, Modadori, Milán, 1968.

Capítulo III

Contenido de las contraculturas

Contraculturas de la irracionalidad

Nada es real,
no hay nada de qué preocuparse
¡Campos de fresas eternos!

LENNON Y MCCARTNEY: *Strawberry fields forever*

La revolución debe ser cultural, porque sucede que la cultura gobierna la maquinaria políticoeconómica y no al contrario.

CHARLES A. REICH: *El reverdecer de América*

El modo de producción industrial de la modernidad exige del ser humano un cierto grado de razonamiento lógico y científico y la aplicación de normas de causalidad estricta. No sólo este modo de producción ha sido favorable al desarrollo de un pensamiento científico, ni tal actitud se aplica a todos los reinos de la existencia en la irracional y contradictoria colectividad industrial alienada. Pero el dominio de complejos procesos industriales presupone un cierto manejo del pensamiento científico, una cierta conciencia de las ligazones entre causas y efectos. Este uso limitado y unilateral de la facultad de razonar ni aborda ni resuelve los problemas fundamentales de la vida del hombre, porque en la sociedad industrial capitalista la ciencia y la técnica se aplican sólo para obtener plusvalía.

De allí que, para el adolescente y para buena parte de los adultos marginados de los países modernizados, lógica y ciencia aparecen como un árido e implacable conjunto de recetas utilitarias que mejoran poco el destino del hombre y que, en muchas oportunidades, lo empeoran. La tecnología alienada y deshumanizada puede provocar una actitud de rechazo hacia la técnica en su conjunto[1]. Y alentar, bien nostalgia hacia pasados ideales que nunca existieron, bien irracionalismo y rechazo sistemático y global de la razón.

1 Cf. Renate Zahar: *Colonialismo y enajenación:* «Fanon interpreta la tendencia al rechazo en la actitud del colonizador frente a la técnica como una resistencia política inarticulada y desorganizada en contra del colonialismo», Siglo XXI Editores, México, 1970, p. 50.

Este fenómeno no es nuevo. En numerosas civilizaciones han existido escuelas de pensamiento tanto anticientíficas cómo antilógicas[2].

Y el artista, cuya producción obedece a procesos subjetivos todavía insuficientemente aclarados, tiende a sentir un antagonismo hacia la ciencia y la tecnología, disciplinas cuyo objetivo último consiste en la clarificación y en la posibilidad de duplicar impersonalmente cualquiera de los procesos del universo. Este antagonismo se traduce en tendencias y escuelas abiertamente antiindustriales y antitécnicas. A la fe en el progreso que manifiestan en un principio los escritores de la modernidad: los de la Ilustración, y luego los filósofos positivistas, se oponen el romanticismo, que preconiza una vuelta al pasado feudal; el prerrafaelismo, que retorna a los modos de expresión medievales; el surrealismo, que trastorna todos los valores y los sistemas de la civilización y vuelve al pensamiento mágico de la colectividad primitiva, y el dadaísmo, cuya intención destructiva total quiere regresar al caos primigenio.

En ellos está clara la intención de *épater le bourgeois:* el administrador de la colectividad industrial. Varios lo logran, mientras dejan indiferente a la masa trabajadora. Las representaciones de teatro dadaísta causaron histeria y rabia en el público culto, y dejaron totalmente frío al obrero, que no conocía el cuadro de la cultura contra el cual insurgían estas formas de arte y por tanto no las comprendía, ni sentía nada ante ellas[3].

La subcultura *pop* se nutrirá imparcialmente de esas antiguas fuentes de insurgencia contra la cultura industrial industrializándolas a su vez, vale decir, falsificándolas. *Eleanor Rigby y Lucy on the sky with diamonds* tienen letras equiparables a las de los mejores poemas surrealistas. *Lady Madonna* es puro dadá. Los procedimientos de composición de los *Beatles* tienen vínculos con la escritura automática[4]. Paralelamente, las artes gráficas de la contracultura retoman el formalismo de Beardsley y de los prerrafaelitas, exacerban su carácter decorativo con patrones del arte oriental y motivos de la pintura surrealista y producen el arte sicodélico. En el mismo abundan paisajes arcádicos de una Edad Media inventada y arquitecturas de una India de ensueño. Los impactos dependen, como en el surrealismo, de la yuxtaposición de imágenes no relacionadas entre sí. El color es alterado para transmitir efectos irreales en la misma forma en que lo hicieron Gauguin y Matisse. La finalidad es generar el equivalente artístico de la alucinación, empleando eclécticamente técnicas tomadas en préstamo de las culturas y de las tendencias más disímiles. Y así, mientras el *pop art* nos enfrenta de manera implacable con

2 Sócrates, por ejemplo, se vanagloria en la *Apología* de no investigar los fenómenos de la naturaleza, como si ello fuera un delito. Y en efecto lo era: constaba en la acusación de Melito. Cf. Platón: *Apología de Sócrates,* Editorial Araujo, Buenos Aires, 1939, p. 15. Ver también: Karl Jaspers: *La razón y sus enemigas en nuestro tiempo,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967.

3 Ver Gian Renzo Morteo e ippolito Simons: *Teatro dadá,* Editorial Barral, Barcelona, 1970, pp. 7-29.

4 Ver La transcripción de los procesos creativos del grupo en: Jonathan Cott y David Dalton: *The Beatles get back,* Apple Publishing, Londres, 1969.

la frialdad del diseño industrial, el arte del *pop* nos coloca ante paisajes de civilizaciones preindustriales, y nos muestra seres humanos o animales embebidos en actividades no utilitarias[5].

Este canto a los motivos de las culturas preindustriales es paradójicamente difundido por los medios de la cultura industrial. La manifestación visual preponderante de la cultura *pop* es el *poster,* cuyas refinadas impresiones se difunden en tiradas de millones y cuya presencia se hace obsesiva. La manifestación auditiva es la canción, referida usualmente también a atmósferas irracionales o arcaicas, pero difundida por la radio, la televisión, la cinta, el video y el disco, y degustada mediante equipos de aterradora complejidad. Un ritual de la cultura *pop* consiste en ajustar los controles de un equipo de sonido parecido al centro de lanzamiento de una nave espacial, para degustar el encanto rústico de una balada de Bob Dylan. La tecnología se convierte así en el vehículo y en la precondición de la subcultura que la niega. El surrealismo y el antiindustrialismo terminan por ser hechos a máquina, e impuestos mediante estudios de mercado. Los técnicos enseñan a las computadoras a producir horóscopos y poemas, y las grandes casas editoras imprimen libros con imágenes expresamente destinadas a ensamblar *collages*[6]. La cultura del *pop* desemboca en un irracionalismo domesticado, que constituye válvula de escape, pero no peligro, para la lógica unilateral de la modernidad.

Marx propuso que los filósofos se dedicaran, no sólo a interpretar el mundo, sino, además, a modificarlo. Nos cabría, en plena época industrial, ver a los canales de difusión proponiéndonos que renunciemos, no sólo a modificar el mundo, sino además a entenderlo. La protesta del pensamiento delirante, de la droga, de los cultos y de las modas culturales se convierte, entonces, de manera involuntaria, en sostén del sistema contra el cual insurgió.

Cultura y pensamiento delirante

Dos son los frutos del pensamiento delirante: las asociaciones de ideas insólitas y la liberación de las categorías del tiempo y del espacio. Ambos constituyen etapas de un mismo proceso.

Pensar consiste en clasificar percepciones de acuerdo con sus semejanzas y diferencias. En sentido evolutivo, podría ser definido como un proceso que tiende cada vez más a definir diferencias conforme a estructuras progresivamente

5 Cf. Robert E. Masters y Jean Houston: *L'art psychédélique,* Editions Robert Lafont, París, 1968, pp. 16-20.

6 La casa estadounidense Dover lanza anualmente varios libros destinados explícitamente a suplir material para *collages.* (Por ejemplo: *The Montgomery ward catalogue,* 1967). En cuanto a los horóscopos por computadora, casi no hay ciudad importante que no tenga un centro de astrología electrónica. Personalmente los hemos visto en Nueva York, Caracas y París: las publicaciones de la contracultura estuvieron llenas de avisos al respecto. Ver *Evergreen,* junio 1970, p. 3.

complejas. Las primeras percepciones del niño son, en efecto, muy sencillas. Al principio, no distingue entre lo cercano y lo lejano, entre interior y exterior, entre objeto y sujeto. Las categorías de tiempo y espacio han de ser aprehendidas a través de un entrenamiento[7]. La enseñanza provee al infante de un número cada vez mayor de categorías diferentes a las cuales referir sus vivencias. El avance de la cultura a través de las generaciones determina que estas categorías, al hacer cada vez más estrecho el orden de los fenómenos a que se refieren, vayan perdiendo su relación con la totalidad de la experiencia, y por lo tanto esterilizando y empobreciendo las posibilidades del conocimiento humano. Así como la especialización del trabajo aliena al trabajador, la del conocimiento aliena la conciencia, al reducir sus operaciones —como las del obrero industrial— a movimientos rigurosamente previstos, sobre materiales minuciosamente seleccionados, en secuencias estrictamente preordenadas. Cualquier variación del movimiento, del material o de la secuencia desordena la producción en masa y altera la uniformidad del producto. Así, la cultura tiende a escindir la aplicación de la inteligencia en compartimientos estancos cuyo estadio óptimo es aquel en el cual las conclusiones del estudio son aplicables exclusivamente al propio compartimiento. El filósofo, el teólogo y el estructuralista perfeccionan dentro de sus propios campos aparatos conceptuales cada vez más autísticos y menos fructíferos. El pensamiento «lógico» debe permanecer necesariamente dentro del territorio y los procedimientos que la cultura le ha consagrado.

Por contraposición a tal forma de conciencia, el pensamiento delirante traspone de manera audaz las categorías y establece entre ellas contactos insólitos[8].

Tal hibridación tiene como fruto negativo la amenaza de desorden, y como fruto positivo la posibilidad de un encuentro fecundante que contamine, pero la vez haga productiva, la rígida formalidad de la categoría. Por ello todas las grandes revoluciones del pensamiento han sido tenidas al principio —y con razón— como erupciones de pensamiento delirante. Galileo transgrede los procedimientos retóricos de la filosofía natural, contaminándolos de la verificación práctica. Copérnico envenena el antropocentrismo humanístico del pensamiento medioeval con argu-

7 Cf. Arnold Gessell: «La maduración y el moldeamiento de la conducta» en Jean Piaget y otros: *Manual de psicología del niño*, Seix Editor, Barcelona, 1935, pp. 254-282; y Jean Piaget: «Filosos infantiles», *ibid*, pp. 663-680.

8 Rene Thom postula al respecto que «durante la actividad mental normal hay una gran cantidad sustratos relativamente independientes, cada uno sujeto a su propio determinismo o evolución. En este sentido, la actividad mental no hace más que simular la mecánica del mundo exterior, que admite muchos dominios independientes o débilmente acoplados, posibles en particular debido a separaciones espaciales. Pero tal separación de sustratos dentro de un sistema funcional tan altamente interconectado como el nervioso, es muy difícil de mantener, es inestable y puede colapsar o influencias fisiológicas fuertes (fiebre, drogas, etc.). Entonces las interacciones acopladas en dos sustratos A y B pueden crecer, al punto de que un arquetipo definido en A puede desarrose en B, y alterar la normal evolución de la dinámica de B; más aún, esta mixtura de sustratos destruye los *chreods* más refinados, cuyos centros organizativos tienen una alta codimensión, en favor de campos más primitivos, que son más estables y más contagiosos. Esto da lugar a una dinámica mental sincrética con estructuras supersimplificadas, que es usualmente llamada pensamiento delirante», *op. cit.*, pp. 316-317.

mentos matemáticos. Darwin subvierte la inmovilidad teológica de la creación, contraponiéndole consideraciones de anatomía comparada. Marx revoluciona las categorías culturales ligándolas con definiciones económicas; Pasteur subvierte la medicina haciéndola volver su atención hacia el fenómeno de la fermentación —que en la época sólo interesaba a los químicos—, y Freud contamina a la clínica de sicología y a la sicología de clínica. Es por ello que con tanta frecuencia las revoluciones en una disciplina son provocadas por profesionales de otra distinta, que vitalizan a la primera insuflándole métodos y puntos de vista hasta ese momento culturalmente extraños. Estas transgresiones tienen también efectos fecundantes en las artes, que nacen de una unidad primitiva para —al igual que el resto del pensamiento— escindirse en disciplinas y en géneros progresivamente especializados, y a veces progresivamente estériles. Toda revolución artística consiste en una violación de cánones, o en la contaminación de un género con temas y procedimientos traídos de otras áreas de la cultura, o en ambas cosas a la vez.

Es por ello que con tanta frecuencia los testimonios de los autores de aportes profundamente originales en las ciencias o en las artes se refieren a soluciones logradas a través de la intuición, del sueño, la analogía aparentemente disparatada o la visión[9]. Tales síntesis deben lograrse mediante procedimientos heterodoxos, precisamente porque los cauces ortodoxos de la disciplina han tenido éxito, a través de su perfección formal, en convertirse en un sistema cerrado donde nada entra, pero de donde nada sale.

Sin embargo, no toda transgresión es fructífera. Aquella que *relaciona categorías diferentes para integrarlas en un nuevo orden totalizador,* es productiva. La que meramente incrementa el desorden entrópico, es deleznable. Las transgresiones de Beethoven al orden del clasicismo son deleitables; las de un estudiante de piano tropezando en una partitura, atormentadoras. Las infracciones de Lovatchevsky, Gauss y Riemann a la geometría euclidiana iluminan caminos para entender la naturaleza del espacio: las de un estudiante de geometría que falla por ignorancia, son deplorables. Como lo hace ese conjunto de sistemas abiertos que es la vida, el pensamiento creador aprovecha el desorden para erigir sobre él órdenes cada vez más totales y más complejos: para crear, en un entorno entrópico, estructuras antientrópicas dotadas de estabilidad estructural.

Esta consideración define los poderes y los límites del pensamiento delirante, así como sus posibilidades y sus fallas en el campo de la cultura. El pensamiento delirante favorece la unión orgiástica entre las parcialidades separadas del intelecto, iniciando así la condición primaria de una fecundación, que es la integración de opuestos en una unidad autónoma y viable. Pasado este grado, la orgía produce quimeras, susceptibles todavía de apreciación estética. Un poco más allá, se hace estéril, y conduce al caos, en el cual hay presente energía pero en un estado de degradación tal que es imposible usarla.

9 Jacques Hadamard: *The psychology* of *invention in the mathematical field,* Dover Books, Nueva York, 1954.

Ello nos lleva al análisis del segundo fruto del pensamiento delirante, a la vez el más hermoso, y el más devastador. Al llevar al colmo la unión orgiástica las categorías, el pensamiento delirante las confunde totalmente —es decir, deja de apreciar diferencias, y por ende deja de ser pensamiento— y se resuelve en una estática contemplación de la totalidad. En esa experiencia —común en la fiebre, la intoxicación, el éxtasis místico, la crisis chamánica, la sicopatía y inspiración artística— se abisman, primero, las accidentalidades y particularidades de la experiencia; luego, la separación entre interior y exterior, y finalmente las categorías de tiempo y espacio, para llegar a un estado que no pueden mensurar los instrumentales de la ciencia exacta, y que los de la poesía mística apenas connotan[10]. El delirio sólo puede ser aludido por ese otro desafío que es la metáfora: es la *noche oscura del alma,* o la *pureza de la percepción,* o la *comunicación directa.*

Si nos atenemos a sus cualidades externamente apreciables —no a las internas, que son indescriptibles— esta etapa es la reversión de todo el proceso de formación de categorías de la conciencia a un estadio indiferenciado, y por tanto, al último escalón entre la conciencia y la nada. En cuanto lo que se percibe no puede ser definido, un análisis de texto llevaría a describir tal estado como una esplendorosa contemplación del vacío. A partir de él, hay que confrontar el resto de la experiencia sensible y del mundo de la cultura en un doloroso pasmo similar al que animó a Nietzsche y a Dostoievski al confrontar la existencia humana con esa otra vacuidad descubierta por la razón humana: el nihilismo, el discurso de la nada. El grado extremo de la experiencia del pensamiento delirante lleva, por ello, de manera lógica y natural, a un retiro de los condicionamientos de la cultura —una cultura cuyas diferenciaciones han perdido realidad en aras de una percepción totalizante— y en la última fase la aventura, a la búsqueda de asideros deleznables contra la magnitud de la experiencia. Por ello, los cultores del pensamiento delirante siguen con tanta frecuencia un camino predecible, que los lleva de una ruptura con el orden a la búsqueda del más banal asidero irracional que los proteja de la consecuencia final de la contemplación de la nada: la inmersión en ella[11].

10 Juan de la Cruz: *Obras completas,* Ediciones Júcar, Madrid, 1973.

11 Nietzsche postula el amoralismo, para terminar identificándose con El Crucificado en una carta que escribe al inicio de su enfermedad mental; Dostoievski se une a un grupo conspirativo para terminar, luego de la orgía de humillación que configura su vida, plegándose a la más beata ortodoxia; Juan de la Cruz y Teresa de Jesús abandonan la experiencia inefable para consolarse con organización de burocracias teológicas; Ronald D. Laing se retira de la antisiquiatría y de la agitación política para repetir rituales en un monasterio feudal terrateniente en Ceilán, Timothy Leary se integra a la persecución contra la droga; así como también lo hace esporádicamente antes de cada nueva recaída, William Burroughs. Tales conductas, lejos de ser deshonestas, son legítimas maniobras de defensa contra una opción demasiado aniquiladora que algunos siguen hasta el fin: la honrada y racional disolución mental de Nietzsche en un mundo en el que toda razón carecía de sentido; las muertes órficas de Jacob Epstein, Jimmy Hendrix, Janis Joplin y Sid Vius en medio del ritual orgiástico desecrado por una sociedad que había convertido la música en mercancía, y el festival en un sustituto estandarizado de la relación humana.

Tanto la inmersión de la contracultura en el pensamiento delirante como sus lastimosas maniobras para sustraerse a las últimas consecuencias de éste presentan una lógica transparente y necesaria. La contracultura se hunde en la irracionalidad porque cree advertir que las categorías de la cultura están a punto de cerrarse y de hacerse infecundas; que todo trabajo dentro de los cotos cerrados de las disciplinas y de las doctrinas tenderá a ocluirlas más. Por tanto, la contracultura intenta llevar la confusión de los órdenes hasta la orgía fecundante, y, más allá, hasta la recuperación de la totalidad de la cual la especialización del trabajo y la especialización de la cultura han alienado al hombre.

La incapacidad de integrar estos encuentros entre categorías en órdenes superiores significó el fracaso de la contracultura; y produjo su lamentable intento de reencontrar una estabilidad prefabricada en las panaceas de la religión, el ocultismo, la moda cultural y la sicoterapia; esas parciales racionalidades de segunda que son el *ersatz* de la gran empresa de la inteligencia: la captación simultánea de la multiplicidad y la totalidad unificadora de la experiencia.

Antisiquiatría y sociedad alienada

Las contraculturas no tienen una siquiatría, porque postulan lo irracional como meta y como enseña. En realidad, hubo un definido propósito de presentar a todas las manifestaciones contraculturales como signos de desarreglo síquico; y de hecho, fueron tomadas como tales por los sectores conservadores. El adherente a la contracultura adoptó la ropa heterodoxa y rechazó las normas de conducta ortodoxas: rechazó la droga entorpecedora y adhirió a la droga expansora de conciencia; dejó la competitividad, y definió el *status* por el fracaso: *fool*, *freak* y *drop out* dejaron de ser epítetos insultantes, para convertirse en ideales. Una década antes, manifestaciones de conducta tales habrían configurado un caso siquiátrico: durante el *pop*, constituyeron un «fenómeno», porque no se puede encerrar a toda la marginalidad de un sistema detrás de las rejas de un hospital siquiátrico. La aparición de una gran masa que había elegido de manera unánime lo que parecía ser una conducta delirante planteó de nuevo el problema de la definición social de los criterios de normalidad y anormalidad, y llamó la atención sobre la antisiquiatría, el movimiento que justamente analiza y cuestiona los mecanismos de esta definición.

La comparación entre el aumento demográfico de la sociedad industrial y el crecimiento de las enfermedades mentales plantea la posibilidad de que dicha sociedad sea patógena, y de que lo sea por enferma. Aun está por aclarar la verdadera causa de la enfermedad mental. No podemos resolver tal incógnita, pero si considerar como objeto cultural el conjunto de teorías que intentan explicarla.

En este sentido, se puede verificar una paradoja asombrosa: dominan el campo de la siquiatría teorías que atribuyen un origen exógeno —vale decir, social— a la enfermedad mental, y que al mismo tiempo trabajan casi exclusivamente sobre el individuo aislado. Tal comportamiento equivaldría al de un grupo de médicos que, reconociendo que el suministro de agua de un pueblo está infectado de cólera, se limitara a tratar individualmente a cada contagiado, sin plantearse el problema de la purificación de las aguas. Ello es comparable a una ceguera histérica de la profesión médica —ceguera protectiva, ya que no han sido halagüeños los destinos de los terapeutas que, como Wilhelm Reich, se atrevieron a insinuar la necesidad de una reforma social para garantizar un grado aceptable de salud mental.

La lógica oculta de tal sinsentido estriba en que es más fácil operar sobre capacidad de aceptación de un individuo que sobre el carácter antihumano una sociedad. El tratamiento es un ritual chamánico invertido tendiente a conciliar al doliente con la esencia inmodificable e inatacable de aquello mismo que lo ha enfermado: la opresión social. El resultado de la terapia exitosa es la rendición total al requerimiento de la sociedad —aunque este requerimiento, como lo postula Freud, sea el de una represión sexual omnipresente, que lleva hacia la realización colectiva de un instinto de muerte. La curación supone que el paciente pueda funcionar en las condiciones corrientes de la sociedad alienada, que el propio terapeuta califica como tanáticas y antihumanas. Adhiere a este punto de vista el conjunto de terapias basadas en la acción grupal sobre el individuo, que definen la curación por la medida en que el «paciente» adopta e internaliza los valores del grupo y puede entonces vivir en sociedad —si los valores grupales coinciden con los de la sociedad— o quedar anclado en el grupo terapéutico como único punto de referencia y apoyo.

Por ello no es extraño que en el seno de la sociedad alienada hayan surgido escuelas que señalan al agente patógeno más que al paciente. El «antisiquiatra» sostiene que no se puede ser cuerdo en una sociedad irracional: la «antisiquiatría» postula que la llamada enfermedad síquica sólo puede ser comprendida y tratada si se toman en cuenta y se modifican las relaciones del paciente con su entorno social, y si se admite que este ambiente es el elemento patógeno. La antisiquiatria, por tanto, deriva hacia la política, y se detiene en sus umbrales al indicar que, antes que hablar de un paciente anormal, hay que denunciar una familia o una sociedad alienadas.

Para comprender en qué medida esta afirmación constituye un avance con respecto a la siquiatría convencional, debemos definir un modelo general de dolencia sicógena, para distinguir luego sus variantes. Una enfermedad mental sicógena es la perturbación que se produce cuando los estímulos se hacen tan contradictorios que la mente no puede implementar la respuesta apropiada. Esta definición, que

hemos derivado de los experimentos de Pavlov[12] es, sin más, aplicable a la aparente diversidad de las explicaciones que ha intentado la siquiatría contemporánea, produciendo escuelas en las que la diferencia esencial es terminológica. En efecto, según Freud, la neurosis es provocada por la contradicción de estímulos entre la represión social y la libido[13]. Para Adler, sería causada por la oposición entre la ambición de poder y las limitaciones impuestas por el ambiente natural y social[14]; es decir, por las «exigencias inexorables de la comunidad ideal». Para Jung, la neurosis sería causada asimismo por un conflicto entre el instinto y el condicionamiento social, que obliga a la siquis a refugiarse en una etapa regresiva de su desarrollo y a negar su totalidad, reprimiendo como *sombra*, o también como *ánima* o *animus* aquellos aspectos de la propia personalidad inaceptables para la conciencia[15]. Para Skinner, sería provocada por un condicionamiento deficiente —esto es, contradictorio o débil[16]. Para Wilhelm Reich, por la represión de la fuerza orgásmica, encadenada por una sociedad represiva que congelaría tanto la sique como el soma del individuo en una rígida «armadura del carácter»[17]. Para Laing, sería desencadenada por la confusión de estímulos contradictorios de un entorno familiar o social que ofrece al individuo opciones igualmente negativas: «dobles vínculos» o «nudos» insolubles. Esta visión es compartida por casi todos los teóricos de la antisiquiatría, entre ellos David Cooper[18]. Desde antiguo, todos los literatos han empleado tal mecanismo como desencadenante de situaciones dramáticas, e incidentalmente, de locura. Según Goffman, la dolencia mental advendría cuando el individuo acepta para sí un rol minusválido —el de estigmatizado, el de portador de una identidad negativa o el de paciente— que le impone el entorno social[19]. Los límites de estas teorías son claramente definidos: ninguna de ellas explica por qué la enfermedad se da en determinado caso y no en otro; por qué en algunos la contradicción es patógena y en otros se resuelve de manera supuestamente normal.

---

12 Cf. Iván P. Pavlov*: Essential works,* Vintage Books, Nueva York, 1965.

13 Ver en conjunto, las interminables *Obras completas* de Freud publicadas por Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1958; y en particular, en el tomo 11, «Introducción al psicoanálisis», pp. 234-243.

14 Alfred Adler: «¿Qué es, en realidad, una neurosis?» en *El sentido de la vida,* Editorial Cultura, Santiago de Chile, 1938, pp. 117-137.

15 Cf. C. G. Jung: *Teoría del psicoanálisis* Plaza & Janés, Barcelona, 1971, pp. 132-143; *El hombre y sus símbolos,* Aguilar, Madrid, 1970; *Psicología y religión,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1955; y la biografía escrita por Lauren Van Der Post: *Jung and the story of our time,* The Scientific Book Club, Londres, 1971.

16 B. F. Skinner: «Alternativas para el castigo» en *Más allá de la libertad y la dignidad,* Editorial Fontanella, Barcelona, 1972, pp. 109-129.

17 Cf. W. Reich: «The prevention of the neuroses and the problem of culture» en *The function of the orgasm,* Panther Books, Londres, 1972; «What is anti-psychiatry?» en The grammar of living, penguin Books, Middlesex, 1974.

18 Cf. David Cooper: «The other shore of therapy» en the death of the family, Penguin Books, Londres, 1972;

19 Cf. Irving Goffman: «Las divergencias y la desviación» en *Estigma: la identidad deteriorada,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970, pp. 162-170. Una teoría similar sostiene Thomas Szasz: *op. cit.*, pp. 167-318.

Si la similitud del modelo de enfermedad propuesto es asombroso, las soluciones al desarreglo difieren según que el terapeuta proponga una modificación del sistema condicionante o del sujeto condicionado. Para Freud, la curación está en adaptarse a las normas represivas de la sociedad, aunque estén minadas por la destructividad tanática. Para Adler el destino del individuo es «integrarse y cooperar», cumplir con las «exigencias inexorables de la comunidad ideal». Jung también sostiene que la solución del conflicto está en la modificación interna del individuo, quien debe recuperar la totalidad suprimida de su función síquica, logrando una comunicación armoniosa entre los aspectos externos y los reprimidos de su ser. El resto de las escuelas o individualidades siquiátricas, al definir que el causante de la enfermedad es el ambiente patógeno, apunta, de manera explícita o implícita, orgullosa o vergonzante, a la revolución, a la transformación de las estructuras y mecanismos del sistema condicionante. Tal afirmación parece derivarse de la obra de Pavlov. Skiner, su seguidor reluctante, asume con tal claridad esta consecuencia, que propone en *Walden Dos* la construcción de una máquina condicionadora infalible: la sociedad perfecta[20]. No es por ello extraño que Skinner haya comenzado amaestrando palomas y concluido escribiendo utopías.

Quien desee sostener que el desajuste síquico se debe a un desbalance bioquímico terminará, como Linus Pauling, señalando que la pobreza dietética de alimentos de la colectividad industrial alienada, el uso irresponsable de metales como el plomo en las cañerías, y la liberal dosificación de venenos industriales, constituyen un apreciable elemento desencadenador de sicosis[21].

Reich, por su parte, propone sin ambages la revolución: esta sinceridad, más que la venta de máquinas acumuladoras de fuerza orgónica, le costó morir en prisión, tildado de estafador y de loco[22]. Y Laing propone simplemente asistir a esa crisis que la sociedad llama enfermedad mental con el conocimiento de que es un esfuerzo desesperado del individuo por conservar algún grado de integridad en un universo que ha enloquecido. Laing considera a la esquizofrenia como un camino para sanear ese espantoso estado de alienación que nos es propio y al que llamamos normalidad. La asimilación a un sistema enfermo es la verdadera enfermedad. La «dolencia» siquiátrica seria —por el contrario— el inicio de un viaje hacia la curación; la destrucción de una estructura racional deficiente, el primer paso para construir sobre ella una racionalidad nueva. Laing[23], en este sentido,

20 B.F. Skinner: *Walden Dos,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1969.

21 Linus Pauling y otros: *Ortomolecular psychiatry,* Freeman Books, San Francisco, 1973.

22 Reich sostiene que la situación «requiere extensas medidas sociales de prevención de la neurosis», entre otras, la supresión de la familia autoritaria y el matrimonio tradicional, y la solución problema de la vivienda ya que «el deseo humano de vida y placer no puede ser eliminado», mientras que «las regulaciones sociales de la sexualidad sí pueden ser cambiadas» (*op. cit.*, pp. 199-219).

23 Sobre las teorías de Ronald D. Laing, consúltense sus obras: *Self and others,* Tavistock, Lonis, 1969; *Sanity, madness and the famity,* Penguin Books, Londres, 1973; *The divided self,* Tavistock, Londres, 1961; *The politics of experience and the bird of paradise,* Penguin Books, Longis, 1975; *The polftics of the famity,* Penguin Books, Londres, 1976; *Knots,* Penguin Books, Londres, 1970; *Reason and violence* (en

considera que la crisis sicótica es un fenómeno similar al del trance chamánico, en el cual el sujeto debe enfrentar su propia aniquilación y la del universo —hasta los huesos y hasta un caos anterior al de la creación— para luego establecer relaciones légitimas con el mismo. Las sociedades antiguas —postula Laing— tenían mecanismos para hacer viable y reconocido este trance. Las actuales lo reprimen o lo esconden —a riesgo de hacerlo permanente— en el hospital siquiátrico.

Lo cierto es que la siquiatría, desde el presente, no puede eludir una definición que la caracterice como adherente o contestadora de unos valores sociales planteados como criterios de normalidad, y que la califique como apaciguadora o rebelde, como cómplice o como revolucionaria. Por ello, ha sido mayor la influencia contracultural sobre la siquiatría que la de la siquiatría sobre la contracultura.

Siguiendo la lógica propia de la comunidad alienada, este movimiento de análisis sobre sus aspectos siquiátricos fue universalizado (con la correspondiente inversión del significado) en un diluvio de terapias milagrosas y de libros de vulgarización sicológica que no constituyen otra cosa que disfrazados manuales para el éxito. De ciencia, la sicología ha pasado a ser un folklore del hombre industrial; el tratamiento siquiátrico se ha convertido en signo de *status*; la investigación de la mente, en repertorio de banalidades para la conversación.

Cultura de las drogas

Porque ella está comprando una escalera al cielo.

LED ZEPPELIN: *Stairway lo heaven*

Una segunda insurgencia contra la lógica unilateral alienada consiste en la adopción de una cultura de las drogas. En este punto es necesario clarificar las dicotomías interesadas que pretenden distinguir entre un sistema limpio de drogas y una contracultura dominada por ellas. El empleo de drogas es no sólo tolerado, sino además sacralizado en la mayoría de los sistemas, y particularmente en la colectividad industrial de la modernidad. Esta última necesita de alteradores de la conciencia para que sus miembros puedan soportar las restricciones y las demandas que les impone su modo de vida. La necesidad más obvia es la de una droga que sirva para bajar las defensas y que facilite una integración, siquiera ficticia, del solitario al grupo. En la sociedad industrial alienada, pero no exclusivamente en ella, esta droga es el alcohol. Ninguno de sus grandes rituales, ni siquiera los religiosos, están exentos del consumo de verdaderas cataratas del mismo. Esta omni-

cooperación con D. G. Cooper), Vintage Books, Nueva York, 1971; y el estudio colectivo Laing: *Antipsiquiatrla y contracultura,* Editorial Fundamentos, Madrid, 1975.

presencia alcohólica no debe ocultarnos los restantes aspectos de la drogomanía del sistema. Su habitante típico se mantiene alerta con alcaloides como la nicotina y la cafeína; se tranquiliza con barbitúricos; regula su apetito con anfetaminas; condiciona su estado de ánimo con tranquilizantes; se prepara para los esfuerzos con benzedrina, se recupera de ellos con sicotónicos; duerme con una nueva dosis de estupefacienes de la cual deberá reponerse con excitantes, y así sucesivamente. Esta drogomanía institucional había sido prevista, como tantos otros detalles de la vida contemporánea, por Aldous Huxley, no sólo en *Un Mundo Feliz,* sino también en su lúcido ensayo *Nueva visita a un Mundo Feliz,* en donde analiza en qué manera la sociedad industrial emplea los fármacos como elementos de integración y manipulación, y como inductores de conformismo[24].

Es esta colectividad institucionalmente drogómana, traficante en estupefacientes al punto de que, a mediados del siglo XIX hizo la guerra a China para obligarla a comprar opio, la que declara la guerra santa al consumo de drogas expansoras de la conciencia, el cual fue propuesto por algunos sectores le las contraculturas como medio de adquirir una visión interna más esclarecida, y de socavar el sistema.

En la cultura de la droga, más claramente que en cualquier otro marco, se nota el proceso de inversión y de falsificación de símbolos y de actitudes que caracteriza la relación de la colectividad industrial alienada con sus contraculturas. Productos que alteran el funcionamiento de la mente son propuestos a la vez cara ayudar a soportar los aspectos negativos de una determinada civilización, o para negarla. El estupor alcohólico es usado para mejorar las relaciones públicas, pero también como un modo de vida que conduce a la negación y a la autodestrucción. Timothy Leary comienza estudiando los posibles usos del ácido lisérgico para integrar la personalidad del delincuente a la sociedad y termina proponiendo su uso para fisurar y aniquilar el sistema[25]. Los Panteras Negras, al aliarse con los *hippies,* adoptan un emblema en el cual se cruzan la ametralladora y la pipa de *hashish.* Pues la droga, que propicia cadenas de asociaciones e ideas delirantes y favorece la contemplación de mundos imaginarios, constituye por sií sola un factor de extrañamiento, que puede alejar sicológicamente al consumidor del sistema. La droga, por otra parte, induce la unión orgiástica de las categorías del pensamiento y la final disolución de las mismas.

El irracionalismo del *pop* sirvió de fermento para la aparición de decenas de cultos exóticos, los cuales, en su evolución, reeditaron diversos estadios de la experiencia religiosa: primero la religión chamánica del trance y del éxtasis, seguidamente la religión sacerdotal del rito y del código. La primera de ellas pareció conjuntamente con el auge de la droga. En los fármacos buscó el consumidor de la sociedad alienada la trascendencia que en la colectividad primitiva el chamán logra mediante

24 Aldous Huxley: «Persuasión química» en *Nueva visita a un Mundo Feliz,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962, pp. 87-96.

25 Timothy Leary: «The molecular revolution» en *The politics of ecstasy,* Paladin Books, Londres, 1970, pp. 269-293.

severas ordalías, y en la sociedad moderna el místico con sus arduas experiencias de aniquilación de la individualidad. La religión chamánica exorbita el yo por la prueba insoportable y el contacto de la conciencia con el infinito que se gana a través de experiencias tremendas. La religión del sacerdote limita y prohibe. La primera es un viaje, la segunda un punto de llegada. La primera es una persona, y la crisis del contacto con lo inexpresable. La segunda es un recinto. El chamán o el místico dejan leyendas tras de sí; el sacerdote, templos. El chamán surge de una vocación por la inseguridad, y el sacerdote de un llamado de la seguridad. El chamán disipa, el sacerdote acumula. El chamán se extingue en su propio trance, el sacerdote revive y se jubila[26]. El chamán crea las artes. El sacerdote se sirve de ellas.

En una primera etapa contracultural, la droga sirvió para reproducir sucedáneos de la experiencia chamánica. En la literatura sobre la sicodelia abundan los términos y pasajes que recuerdan los testimonios antropológicos sobre el chamán. Existe la «vocación», la «llamada», la «señal» que anuncia al sujetó la próxima exorbitación de su destino. La «iniciación» se da en aquél por el sometimiento al castigo físico y a la droga sagrada; en el consumidor, por la ingestión del fármaco: sigue inmediatamente el «viaje» por un espacio interno inconmensurable, lleno de amenazas y de terrores, y la experiencia límite de una muerte simbólica que no es más que la incapacidad de la conciencia para distinguir entre un espacio interno y uno externo[27]. También encontraremos símiles en esa literatura sicodélica con aquella que describe el trance Místico[28]. En una y otra el sentimiento trasciende toda ciencia, el

26 Sobre la experiencia chamánica y su influencia en la aparición de la religión, el arte, la filosofía y la ciencia en general, consúltense: Mircea Eliade: El *chamanismo,* Fondo de Cultura Económica, México, 1976, pp. 21-37; *Iniciaciones místicas,* Ediciones Taurus, Madrid, 1975, pp. 141-217; *Lo sagrado y lo profano,* Ediciones Guadarrama, Madrid, 1973, pp. 137-166; Michael J. Harner: *Alucinógenos y chamanismo,* Ediciones Guadarrama, Madrid, 1976, Max Gluckman: *Ciencia y brujería.* Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1976, pp. 7-30; Frank Donovan: *Historia de la brujería,* Alianza Editorial, Madrid, 1978; Seldon B. Kopp: *Gurú*, Bantam Books, Nueva York, 1976, pp. 27-38.

27 Sobre la experiencia sicodélica, consúltense los ya clásicos de Aldous Huxley: *Las puertas de la percepción. Cielo e infierno,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968; también de Charles Baudelaire: «Los paraísos artificiales» en *Obras completas,* Editorial Bruguera, Madrid, 1969; y *The politics of ecstasy* de Timothy Leary, citado anteriormente. Los tres son recuentos de experiencias personales con las drogas expansoras de la conciencia. Huxley trata de manera preponderante sobre los aspectos religiosos y místicos de la experiencia; Baudelaire sobre los estéticos; y Leary sobre las repercusiones en la actitud del individuo hacia la sociedad, aunque en cada relato se tocan en un momento u otro todas esas áreas. *Yonkie,* de William Burroughs (Ediciones Júcar, Madrid, 1977*),* es asimismo un recuento testimonial sobre la alienación como causa y resultado de la adicción a los alcaloides. *Los Tarahumara,* de Antonin Artaud (Barral, Barcelona, 1971*), y Los hongos alucinantes,* de Fernando Benítez (Era México, 1965*),* relatan intentos de reproducir la experiencia del éxtasis chamánico en el entorno de comunidades indigenas centroamericanas. Tom Wolfe, en *The electric kool-aid-acid-test,* Bantam Books, Nueva York, 1969, narra los intentos de supervivencia de una tribu sicodélica en la sociedad contemporánea estadounidense. Henri Michaux, en *Miserable milagro,* Monte Ávila Editores, Caracas, 1969, trata sobre los aspectos estéticos de la experiencia; todos ellos con una autenticidad que falta en *The teachings of Don Juan,* Bantam Books, Nueva York, 1974, y *sus* inacabables secuelas, casi seguramente falsificadas por Carlos Castaneda.

28 Cf. San Juan de la Cruz: *op. cit.*; Santa Teresa de Jesús: *Obras completas,* Aguilar, Madrid, 1960, y Agustí Bartra: *Antología de la poesía mística,* Editorial Pax, México, 1975.

tiempo y el espacio se detienen, la conciencia alcanza una aniquilación que es, en alguna forma, vida. La similitud entre las palabras que describen las tres vivencias lleva a suponer que tienen nexos. Todavía más, una lectura mal intencionada de un tratado de bioquímica —el de Pauling sobre los aspectos químicos de la esquizofrenia, ejemplo[29]— llevaría a hermanar las cuatro experiencias bajo el denominador común de una pérdida del balance químico provocada, respectivamente, por una técnica del éxtasis, por la ingestión de una droga, por una disciplina de alteración de la conciencia, por una malfunción orgánica o carencial o por mezclas inciertas de dichos factores.

Pero rastrear una causa no excusa de considerar los efectos. La síntesis de la testosterona no autoriza a hacer caso omiso de la complejidad de la vivencia amorosa. Entre los éxtasis a que hemos hecho referencia, el del drogómano es el único que se obtiene como mercancía. Esta forma de llegar a la vivencia determina el modo de la misma. Pues si el chamán alcanza sus límites llamado por un destino del cual trata en ocasiones de zafarse, y el místico arriba a ellos al final de una búsqueda, ambos trascienden, mientras que el drogómano consume: místico, chamán y esquizofrénico exteriorizan y objetivan su propia esencia —aunque ésta pueda ser diagnosticada como un trastorno bioquímico— y en cierta forma realizan sus posibilidades, mientras que el drogómano demanda a su soma-mercancía lo que el consumidor pide a todo objeto: la agregación externa de lo que le falta. Místico y chamán fructifican en combates inciertos que los aniquilan; el comprador de droga quiere amoblar el vacío de su existencia como se llena una habitación.

Y en esto sí difieren cabalmente las literaturas testimoniales mística y chamánica de la literatura de la droga: las dos primeras sitúan el inicio de la experiencia en el enfrentamiento de una vitalidad exacerbada con poderes imaginarios a los que se intuye llenos de fuerza —las potencias indomables del mundo invisible— mientras que la experiencia del drogómano consumista parte casi siempre del vacío, y termina allí[30]. Chamán y místico dan salida a torrentes de poder y de patología: el drogómano consumista sólo quiere ser llenado[31]. Como

29 Linus Pauling y otros: *op. cit*.

30 Burroughs, por ejemplo, afirma que «uno se hace adicto a los narcóticos porque carece de motivaciones fuertes en cualquier otra dirección. La droga se impone por defecto (...). La droga no es estimulante. Es un modo de vivir» (*op. cit*., pp. 15-16).

31 Kenneth Keniston, en el estudio colectivo *La adicción a las drogas en la juventud actual,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1973, pp.274-275, refiriéndose a la adicción estudiantil, indica que «este tipo de estudiantes por lo común inicia el consumo de drogas o aumenta su dosis como consecuencia de la sensación de *chatura*, tedio, estancamiento y depresión que experimenta. Sorprende la frecuencia con que los adictos mencionan alguna pérdida de magnitud o el estado de depresión o la sensación de vacío que precedió a la intensificación de su consumo de drogas». También lleva a la droga un estado de «parálisis sicológica» causada por la defensa contra el exceso de estímulos de la vida contemporánea: los aquejados por ella «experimentan la sensación de haber sido atrapados dentro de su propio caparazón, sin poder romper las barreras erigidas como defensa, con el fin de establecer «contacto» con otras personas o realizar experiencias nuevas (...) El mundo parece frío y bidimensional; los

de la nada no se puede hacer nada, termina tan vacío como empezó, así como el comprador de la mercancía simbólica queda igual de alienado después de que la adquiere.

Ello explica el escaso fruto creativo de la cultura de las drogas expansoras de la conciencia. El chamanismo dejó mitologías y el misticismo literaturas inefables; la droga, casos siquiátricos y uno que otro testimonio de quienes —como Baudelaire, Huxley, Michaux y Burroughs— poseían ya talentos artísticos, y encontraron en la exaltación química una experiencia digna de ser narrada mediante destrezas preexistentes. El estilo «sicodélico» estableció la pauta estética de una generación, pero nada había en él que no hubiera sido postulado décadas antes por el *art nouveau*, el dadá, el surrealismo, el expresionismo y el abstraccionismo, de los cuales es una mezcla. La yuxtaposición de objetos reconocibles en relaciones poco usuales, el recargo decorativo de formas orgánicas, la síntesis de técnicas creativas, el empleo de diseños o cosas previamente elaboradas *(ready made),* la creación de atmósferas extrañas y el recurso a la geometría que caracterizan el arte sicodélico, habían sido empleadas abundantemente por dichas corrientes. El resultado de la experiencia sicodélica fue una mayor audacia para combinar contenidos estéticos aparentemente incompatibles. En este sentido, contribuyó a un nuevo barroco[32]. Pero no existe el equivalente de un Gaudí, un Tzara, un Max Ernst, un Dalí, un Munch o un Braque en el arte sicodélico. Ni su literatura —cuyas figuras señeras son Ginsberg, Burroughs, Tom Wolfe y Ken Kesey— ha superado los trabajos de Lewis Carroll, Blake, Joyce, Kafka, Hesse y Huxley, a quienes justificadamente señalan como antecedentes[33]. La droga no produce nada que el ser humano no hubiera sido capaz de crear por sí mismo. Por ineluctable correspondencia, a cambio de la mercancía sólo se obtiene mercancía, aunque esta última se rotule como amor, amistad, solidaridad

---

alimentos y la vida misma pierden su sabor; nuestras actividades; consisten, en esencia, en repetir los mismos pasos rutinarios; nuestras experiencias carecen de brillo, trascendencia e intensidad. Por sobre todo, nos sentimos atrapados dentro de nuestra propia subjetividad» (*ibid.*, p. 294).

32 Masters y Houston, sobre la influencia de la experiencia sicodélica en la creatividad, afirman que «los artistas (así como los autores de este libro) no se imaginan en forma alguna que la modificación de la conciencia confiere el poder de crear obras de arte. Es el artista, y no el producto químico, quien debe suplir la inteligencia, la sensibilidad, la imaginación y el talento. La experiencia sicodélica es una *experiencia,* y no una inyección de talento o una absorción de inspiración, aunque el artista pueda extraer su inspiración de no importa cuál pensamiento o percepción, cualesquiera que sean las *circunstancias* en las que éste se manifieste». *op. cit.*, p. 18.

33 Leary señala a E. M. Forster, Lewis Carrol, Jonathan Swift, James Joyce, John Bunyan, J. R. R. Tolkien, John Fowles, Hesse y Huxley entre los antecedentes de la literatura sicodélica (*op. cit.* p. 97). Sobre la cuestión de si la droga contribuye de manera significativa al mejoramiento de las facultades de creación, Leary confiesa que debe «admitir que ni la marihuana ni el LSD facultan a nadie para sentarse al piano e improvisar grandes fugas. Las drogas sicodélicas, particularmente la marihuana, simplemente estimulan los sentidos. Permiten ver y oír nuevos patrones de energía que sugieren nuevos patrones de composición. En tal forma, amplifican la perspectiva creativa, pero la habilidad de convertir esa nueva perspectiva, por gloriosa que sea, en una comunicación, todavía requiere la destreza técnica de un músico o un pintor o un compositor» (*ibid.*, p. 119).

o iluminación, y así, quien desea obtener trascendencia pagando con mercancía, obtiene exactamente lo que aporta.

En virtud de ello, el consumo de la droga expansora de la conciencia en la sociedad capitalista, sigue el ciclo de diferenciación, universalización e inversión de significado propio de todas las manifestaciones de la contracultura.

En efecto, en la primera etapa —a partir de 1960, cuando Timothy Leary y Alpert inician sus experimentos con el ácido lisérgico en medio de fuerte opoón académica y social— la droga sirve como *una señal de exclusión y de alienación* con respecto a la sociedad capitalista, y como vínculo de unión entre las pequeñas comunidades de la contracultura. La droga, en principio el último refugio de parias, delincuentes y víctimas de «parálisis sicológica», fue esgrimida como un instrumento consciente de separación del sistema. Leary sintetizó las funciones de la droga en este periodo primario en la consigna *Turn on, tune in, drop out.* Era todo un manifiesto sicológico, social y político: *Ilumínate, sintonízate, deserta.* En otras palabras, presta atención a tu realidad interna, comunícate con aquéllos que comparten tus sentimientos; deserta del sistema. A esta flagrante declaratoria seguirían la persecución policíaca contra Leary, sus asociados y todos aquellos vinculados con la contracultura de las drogas expansoras de la conciencia[34]. En efecto, Leary había llamado a desertar «los jóvenes, los racial y nacionalmente alienados, y los creativos», añadiendo que «cerca del 90 por ciento de los usuarios de las drogas y las plantas sicodélicas caen por lo menos en una de estas tres categorías». Se trataba, precisamente, de los grupos marginados del capitalismo, los cuales formarían parte del grueso de la contracultura. Marginación y represión tenían aquí una correlación precisa. Nadie perseguía la venta de alcohol, café, té, tabaco ni tranquilizantes. Para consumirlos no es preciso desertar.

Tanto para la salud del sistema como para la de los negocios, era preciso, por tanto, convertir el símbolo de alienación en mercancía. El desertor debía ser transformado en consumidor. Esta etapa de *universalización* de la símbología sicodélica como objeto de consumo se desarrolla a partir de 1964, año de la entrada triunfal de los *Beatles* en Estados Unidos. La apertura de un mercado «sicodélico» es encomendada a la música, la expresión más importante y más masiva de la contracultura. Del surrealismo en las letras, los *Beatles* pasan a elaborar su propia melodía, y sustituyen el ritmo rápido y sencillo de la danza frenética por el lento y elaborado del éxtasis. A medida que la música —se podría decir mejor la disco-

34 *Ibid.*, p. 76. Sobre la experiencia de Timothy Leary en la cárcel, cf. «Jail Notes» publicado por revista *Evergreen,* enero de 1971, pp. 53 y *ss*. Sobre el *underground* como una cultura de la alineación, afirmaba el mismo Leary que «está compuesto de los rechazados, de aquéllos que han sido alineados de los centros de poder del sistema —involuntariamente, por derivación, o voluntariante por elección estético—religiosa. Los jóvenes, los pobres, los racialmente discriminados, los vinculadamente sensitivos, los espiritualmente iluminados son curiosos, sensuales, extáticos, eróticos, desvergonzados, libres, rebeldes, intuitivos, humorísticos, juguetones, espirituales. Los adultos, clase media, la policía, los gobernantes, los educadores, los que aparecen en las páginas amarillas de la guía telefónica, no lo son». *The politics of ecstasy*, p. 134.

grafía— de la contracultura se transforma en un negocio millonario, surgen movimientos como los del *acid rock* y el *heavy metal*, que proclaman su afinidad con la experiencia sicodélica tanto por las letras de canciones como por la introducción en ellas de motivos orientales e instrumentaciones electrónicas[35]. Todo crece fuera de las proporciones comunales reducidas propias de la primera contracultura: los mecanismos de promoción, las instrumentaciones, la distribución, las infraestructuras económicas de sustentación, las audiencias y las ganancias. El rocanrolero pasa de marginado a héroe cultural, y de héroe cultural a integrante del *jet set*. En esta etapa, la música sirve de «vinculo de unión» en experiencias sicodélicas cada vez menos unitarias: las de las parejas, primero; las de las pequeñas comunas contraculturales después; las de las fiestas de jóvenes luego, y finalmente las de los desarticulados festivales de *Woodstock* y Wight, en donde la masificación de la experiencia —musical y sicoquímica— es tal que se hace ingobernable —por tanto económicamente poco rentable— y poco atractiva para los empresarios, quienes no la repiten[36]. La policía reprime la droga al mismo tiempo que protege las tiendas en donde se venden las mercancías —trajes, discos, adornos- que supuestamente expresan el mundo visionario surgido de ésta.

La etapa de *universalización* de la simbología «sicodélica» culmina hacia 1968, cuando la misma es vendida universalmente en forma de discos, filmes, ropajes, objetos, *fetiches y festivales que acompañan*, pero en buena medida *sustituyen* el consumo de la droga. Hasta el punto de que ésta pierde su contenido aterrador, y por lo mismo su significado de marginación, de incitadora a la deserción y de señal de reconocimiento de «los jóvenes, los racial y nacionalmente alienados y los creativos». La droga pasa, de instrumento de experimentación sicológica y estética o vínculo unitario entre comunidades contraculturales, a constituir un juguete para las fiestas. Al mismo tiempo, su venta clandestina permite la constitución de imperios criminales motivados por finalidades bien distintas de la deserción del sistema.

La culminación de esa etapa lleva a una rápida *inversión del significado* de la simbología sicodélica y del consumo de la propia droga. De señal de marginación, pasa a símbolo de integración; de hábito objetable del desclasado, a signo de prestigio de la élite, juego en el que se mezclan el incentivo del peligro y el de

35 Wilson Bryan Key sostiene haber detectado llamados al consumo de drogas en varias de las canciones *rock* de la época. Convengamos, sin embargo, en que las letras, tan imprecisas, podían servir de materia para las más diversas interpretaciones (*op. cit.*, pp. 117-145).

36 Sobre la aberrante y por momentos cómica comercialización del festival de *Woodstock* y de otros aspectos de la contracultura sicodélica, cf. Abbie Hoffman: *The Woodstock nation,* Pocket Books, Nueva York, 1971. En las páginas 80-81 se reproduce un anuncio de los promotores, en donde, para asegurar «tres días de paz y música», se amenaza a los habitantes de Wallkill (sede originaria del evento) con demandas de daños y perjuicios, y se asegura a los propietarios de billetes que éstos serán válidos también en la nueva sede en Bethel. La decisión de los concurrentes de derribar las cercas y las taquillas, convirtió en evento contracultural lo que había sido planeado como un buen negocio.

la sociabilidad. Esta última fase lleva a una sustitución en la materia prima a ser consumida. Del ácido lisérgico —barato, fácil de fabricar y de efectos inmanejables y autísticos— se avanza, pasando por la marihuana, al consumo de la cocaína —cara, de compleja refinación y comercialización, de efectos antidepresivos e inductora de arrebatos de locuacidad. Medios de comunicación de masas respetados inician campañas por la legalización de la droga —por la comercialización de la droga— al mismo tiempo que las firmas tabacaleras registran como propiedad los nombres *Marihuana, Acapulco Golden* y otros[37]. Se debate públicamente su utilidad para los combatientes en las guerras imperialistas[38]. Todo parece anunciar la llegada del momento en que, como lo profetizó el propio Timothy Leary, la droga sicodélica será absorbida por el sistema y contribuirá a su funcionamiento. Como, por otra parte, lo hacen desde antiguo el alcohol, el tabaco, el té, el café y la infinita variedad de sicotrópicos pone en el mercado diariamente la industria farmacéutica.

Así, la posibilidad de optar por sensaciones sustitutivas favorece un escape a la realidad que dispensa de cualquier urgencia para modificarla. Y, parafraseando a Marx, podemos decir que la droga llega a convertirse en la religión la contracultura, tanto en sus aspectos más positivos —el acercamiento a la experiencia mística— como en los más negativos —la renuncia a un mundo real en aras de la contemplación de uno irreal, la pasividad y la condescendencia con el poder.

De tal modo, la contracultura de las drogas prohibidas se hace un lugar dentro de la inmensa cultura de las permitidas. Las drogas del delincuente llegan a los salones de la élite, y de allí descienden a las salas de la clase media. La contravención se hace cada vez más un juego socialmente tolerado, como lo fue el consumo de licores en la época de la Prohibición. Y lo que comenzó como una búsqueda de nuevas regiones de la mente por pioneros atrevidos como Artaud y Huxley, termina convertido en un juguete para matizar el aburrimiento de las clases parasitarias, cuando no en un mercado sobre el cual se construyen imperios criminales. A final de los ochenta, el mercado de la cocaína en Estados Unidos cuenta con unos veinte millones de consumidores, moviliza trescientos mil millones de dólares al año, y, según ha denunciado Noam Chomsky, es la nueva coartada para intervenciones militares como la de Panamá.

Como los demás irracionalismos, el de la droga es ineficaz —independientemente de la riqueza interior que pueda revelar— para atacar o modificar una realidad indeseable.

37 Revistas como *Evergreen, Playboy* e, incluso, *Scientific american* han admitido anuncios de sociedades favorables a la legalización de la droga. Este último publicó un serio y documentado estudio sobre el carácter inofensivo del consumo de la marihuana.

38 Un cable de la UPI, (Washington, 28 de diciembre de 1967), sobre John Steinbeck IV, hijo del autor, quien había pasado un año en Vietnam con el ejército, cita sus declaraciones en el sentido que «el 75% de los soldados estadounidenses fuman marihuana» y de que el uso de la droga no afecta seriamente la capacidad bélica del soldado, «pero hace los horrores de la guerra soportables». Citado por Leary: *op. cit.*, p. 75.

Proliferación de cultos

No queremos religión
no queremos religión.
Ni la quisimos,
ni la querremos jamás
¡No la soportamos!
¡No la soportamos!
THE WHO: *Tommy*

El fracaso de la trascendencia química determinó que la contracultura se fuera desviando hacia las placideces del opio de los pueblos. A la oleada de iluminados del desorden, siguió la falange de los postuladores del superorden. La revelación sicodélica, en vez de conducir a una comunidad de la experiencia trascendente, a la unidad absoluta, llevó a la fragmentación sectaria y al dogmatismo.

Quien examine la variadisima panorámica de los cultos y seudocultos que triunfan durante la agonía del *pop* —Los Hare Krishna védicos y mendicantes; los de la Iglesia de la Unificación, anticomunistas y acumuladores de capital; los Niños de Dios, practicantes del lavado de cerebro; los adoradores de Satán, dramáticos y mendicantes; los meditadores trascendentales; los adoradores del Maharajaj Ji, y otros— encontrará como elemento común entre ellos su agresivo rechazo al pensamiento científico y una omnipresente regimentación disciplinaria de todos los aspectos de la vida.

La paradoja de estos cultos cuartelarios que florecen en medio de una contracultura que postula la libertad se explica porque el sistema condiciona a tal punto a los seres humanos para la obediencia, que todo esfuerzo de sacudirse un marco disciplinario los pone en peligro de caer en otro más estrecho todavía. Adorno y Fromm[39] han estudiado ciertas estructuras de personalidad que tienden, luego de un breve periodo de rebeldía aparente, a caer dentro de organizaciones de corte sumamente autoritario. El fenómeno no es nuevo. Desde que la religión chamánica del nómada es sustituida por la sacerdotal del pueblo agrícola, las iglesias asumen el papel de aparatos ideológicos organizados como estructuras jerárquicas y disciplinarias. Lo que llama la atención en la escena contracultural es el resurgimiento de organizaciones a las que el paso del tiempo parecería haber desprovisto de función. Con buenos motivos sostuvo Althusser que la iglesia había terminado por ceder su papel de aparato ideológico

39 Cf. Erich Fromm: *El miedo a la libertad,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1966.

dominante a la escuela[40]. Sin embargo, mientras mantuvo esta condición, la iglesia fue depositaria de tesoros culturales, difusora de normas de comportamiento, auxiliar en tareas de asistencia y ayuda mutua, y agente de la integración social, por más que tal integración haya sido enmarcada dentro del esquema de la sociedad clasista.

Los nuevos cultos contraculturales, por el contrario, no desempeñan funciones de integración social —más bien crean disrupciones en otras instituciones, tales como la familiar— funcionan para sí mismas, e imponen rutinas disciplirias que, lejos de facilitar la convivencia, extrañan y alienan a sus practicantes sin otra motivación aparente que el amor por la disciplina misma. El pesado ritual, el ceremonial, la exactitud del horario, el confinamiento, la entrega absoluta, evocan en el espectador, más que la atmósfera de una comunidad religiosa, la de un texto de Pauline Reagle o del Marqués de Sade. El cuerpo nomativo legal de la sociedad queda abolido en beneficio de una regimentación irracional prescrita, no por el legislador reconocido, sino por el líder de la secta.

En este sentido, se puede ver en el resurgimiento de los cultos en las sociedades capitalistas un retorno al modelo de dominación carismática descrito por Max Weber, que descansa en una red de relaciones personales y directas de los subordinados con un dirigente, al cual se supone dotado de cualidades extraordinarias e intransferibles. Es propio también de tal modelo el sustento financiero logrado a través de la mendicidad y la extorsión[41].

Dicha reversión a formas arcaicas de legitimar la dominación se explica por un fallo en la credibilidad y eficacia de las instituciones ortodoxas. Cuando colapsan las más complejas formas de legitimación legal, diversos grupos del sistema recaen en modos de organización primitivos. Quizá inspirado en un fenómeno similar anunciaba Spengler la recurrencia en Occidente de un ciclo cesáreo, e indicaba Cassirer que se vuelve al pensamiento mítico cuando la razón parece fracasar ante una perspectiva de disolución e incertidumbre[42].

Ello permite comprender parte del éxito de los nuevos cultos: prometen al creyente aquello que la comunidad alienada le niega: el sentimiento de comunidad, destruido por la muchedumbre solitaria de la sociedad de masas; la atribución de un sentido a la vida, que en esta sociedad aparece vacía y sin propósito; un cuerpo autoritario de normas que seguir cuando la rápida transformación de las costumbres pone en duda todo código; y una certidumbre ante un panorama en el cual todo parece derrumbarse. Los cultos, como las restantes manifestaciones adscritas a la contracultura, apelaron en principio las carencias de los grupos marginales y encontraron su clientela primordial entre ellos. Así,

40 Cf. *supra*, cap. I.

41 Max Weber: *Economía y sociedad,* T. I., Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pp. 193-227.

42 Ernst Cassirer: «La técnica de los mitos políticos modernos» en El *mito del Estado,* Fondo de Cultura Económica, México, 1968, pp. 327-350.

reclutaron drogómanos[43], seres en periodos de crisis por razones deedad o circunstancias dificultosas[44] y exdelincuentes[45].

Los cultos apelan a las carencias de la marginalidad, pero no pueden llenarlas. Ante este fracaso, derivan fatalmente hacia la copia de los modelos de comportamiento de la sociedad de la cual han querido separarse. Casi todos se dedican a la formación de imperios financieros fundados en la mendicidad, el trabajo de sus miembros y la venta de objetos o textos[46]. Otros se orientan hacia la agresión externa, como en el caso del clan Manson, una curiosa secta satánica, homicida y racista que llenó la página roja de la prensa internacional. Otras, acaban en la autoagresión suicida, como el Templo del Pueblo, del reverendo Jim Jones, que terminó su culto en 1978 con la inmolación colectiva de más de novecientas personas, después de asesinar a un senador estadounidense y a varios periodistas[47].

Los cultos adoptan las prácticas y estilos de la sociedad consumista. Sus mesías son promocionados como productos y llevan la suntuosa vida de las estrellas; las campañas publicitarias alternan con el uso de las relaciones públicas y el chicaneo político. Para la captación de adeptos emplean todas las técnicas de presión sobre la conciencia y de lavado de cerebro caras a la publicidad, pero también al ejército y a las iglesias tradicionales: repetición indefinida de *slogans,* reclusión, aniquilación de la identidad, ceremonias de iniciación, imposición de uniformes, creación de espíritu de cuerpo, supresión o regimentación del sexo y negación sistemática del pensamiento lógico. En efecto, para lograr el adoctrinamiento:

> *La mayor parte de los cultos más extendidos comienzan por aislar al individuo de su mundo cotidiano, al cual su sistema nervioso se ha acostumbrado desde el nacimiento. Entonces cambian su dieta, su rutina diaria, su nombre, su apariencia, y todos los sonidos, los olores y las imágenes de su ambiente. Luego, le vierten información en la forma de adoctrinamiento directo, intensas experiencias rituales, o ambos*[48].

---

43 El grupo Synanon, dirigido por Charles Dederich, empezó como un centro terapéutico para drogómanos y alcohólicos. Otros cultos, tales como el de los Niños de Dios y los Hare Krishna, encuentran adeptos fácilmente entre los exadictos. Cf. Reportaje The world of cults» en *New Wee*k, 4 de diciembre de 1978, pp. 78-81.

44 Cf. John Brown: *Técnicas de persuasión,* Libros del Mirasol, Buenos Aires, 1964, pp. 234-256.

45 El clan Manson constaba, en parte, de personas que habían tenido problemas con la justicia. Vincent Bugliosi y Curt Gentry: *Helter Skelter,* Bantam Books, Nueva York, 1975, pp. 409-411.

46 Una estimación de la NBC, según Ted Patrick, calculaba unos 10.000.000 de miembros de nuevos cultos en Estados Unidos en 1978. Patrick duplica la cifra. Casi todos ellos desarrollan actividades para sus sectas, que además están exentas de impuestos. Cf. Jim Siegelman y Flo Conway: entrevista a Ted Patrick en *Playboy,* marzo 1979, pp. 54-55.

47 Sobre el «culto de la muerte». Cf. Ton Mathews, Chris Harper, Tony Fuller y Timothy Nater: «The cult of death» en *Newsweek,* diciembre de 1978, pp. 38 y *ss.* Ver, asimismo, Georges Menant: «Les sectes» en *París Match*, 1 de diciembre de 1978, pp. 76 y *ss.* Según Mathews en el sitio del culto en Guyana aparecieron centenares de cheques de seguridad social endosados por los creyentes a Jones, y más de un millón de dólares en efectivo.

48 Cf. Siegelman y Conway: «Snapping: welcome to the eighies» en *op. cit.*, pp. 59 y *ss.*

Tales métodos tienen el poder de «alterar y destruir canales fundamentales de procesamiento de información en el cerebro» que forman la estructura de la personalidad; a cuyos efectos utilizan «rituales orientales de canto y meditación, métodos de modificación de conducta y técnicas terapéuticas recién desarrolladas, como maratones de encuentros de grupos, sicodrama y fantasía guiada»[49].

Huelga especular sobre los efectos de la aplicación masiva de estas técnicas[50]. Su fulminante eficacia ha llevado a un segundo aspecto de esta batalla por la mente humana: la aparición de una cultura anticulto, cuya figura es el *deprogramador*, un especialista contratado por los parientes del creyente, que lo secuestra, lo somete a terapia intensiva y lo devuelve a su estado de mente llamado normal[51]. Ello ha suscitado entre los liberales temores por la libertad de cultos y por los derechos individuales de los secuestrados, usualmente —pero no siempre— menores escapados de sus padres. El combate entre programadores cultistas y *deprogramadores* anticulto despierta otro tipo de terror: el del ensanchamiento de los límites de la maleabilidad sicológica del ser humano. Un *programador* impone una ideología y otro la remueve como si se tratara de trajes. Un *programador* puede llevar a sus adeptos al homicidio y al suicidio colectivo; otro los secuestra y los «normaliza». La búsqueda de la libertad por el sendero irracional conduce a la más aberrante de las determinaciones.

Por ello, difícilmente se puede llamar contracultura a las últimas manifestaciones del movimiento de los cultos en los países industrializados. La mayoría de ellos se han asegurado la inmunidad mediante la pública adhesión a los valores conformistas, a través del más furioso anticomunismo e, incidentalmente, del juego político[52]. Así, según Ted Patrick, el Maharishi Majesh tiene un equipo de instructores para «calmar las áreas en conmoción política», que habría intervenido en Guatemala « a petición de un grupo de inversionistas estadounidenses» y que se vanagloria tanto de «haber detenido las huelgas y motines allí» como de ser «responsable por las conversaciones de paz en el Medio Oriente»[53].

Los centros de mando en Estados Unidos son un hervidero de grupos religiosos de nuevo cuño que se disputan parcelas de poder. El reverendo Sun Myung Moon pasaba la mayor parte de su tiempo cantando canciones patrióticas ante la Casa Blanca durante la administración de Nixon; Ford tuvo un consejero espiritual en el reverendo Billy Zeoli. Casi todos los sectores de poder en Wasington estaban organizados en un movimiento de «grupos de plegaria»

49 *Loc. cit.*

50 Ver nota 46. Siegelman y Conway calculan que unos 6.000.000 de estadounidenses han usado una de las más difundidas de ellas, la meditación trascendental. Sobre esta técnica cf. Blomfield otros TM: *Discovering inner energy*, Dell Book, Nueva York, 1975.

51 Cf. Nat Hentoff: «The new body snatchers», en *Playboy*, marzo 1979, pp. 61 y *ss.*

52 El Maharishi Majesh, por ejemplo, ha declarado repetidamente que su técnica ayuda a la estabilidad del sistema. Cf. Kurt Vonnegut: *Wampeters, foma & grandfallons*, Dell Books, Nueva York, 175, pp. 11-45. El reverendo Myung Moon, fuera de apoyar a Nixon, predica una cruzada anticomunista.

53 Siegelman y Conway: *op. cit.*, p. 68.

llamado informalmente «La hermandad», que comprendía también militares de alta graduación, y celebraba «desayunos de rezo» semanales en el Pentágono[54]. Finalmente, la hermana de Jimmy Carter dirigía un movimiento de curación por la fe, y su influencia política ayudó al proyecto del reverendo Jim Jones. Nancy, la esposa de Ronald Reagan, estuvo influida por la astróloga Joan Quigley, «La Luminosa». Los mercaderes invaden el templo, porque el templo mismo se ha vuelto mercadería.

Modas culturales

Esta es la era de Acuario
¡Oh, Acuario!
Misterios y revelaciones
y la verdadera liberación
mental.
RADO Y RAGNI: *Hair*

Iguales causas y mecánica que el resurgimiento de los cultos tiene el auge de las modas culturales, movimientos de opinión que logran un atractivo efímero al asegurar al ciudadano medio un papel individual trascendente dentro de un cosmos al cual se describe como organizado por inteligencias benévolas o esquemas mágicos fácilmente inteligibles[55]. La mercancía que la moda cultural vende al público es la misma que la de la religión: un ilusorio sentimiento de seguridad al atribuirle un rol personal dentro de un universo antropomórfico, y el consiguiente optimismo sobre el destino de ese universo organizado por fuerzas superiores para el uso y la intelección humana. Pero la moda cultural intenta separarse de la religión por un supuesto llamado a la inteligencia, a la «razón», a la «ciencia». En este sentido, no es más que la coartada de un pensamiento religioso o mágico que se avergüenza de reconocerse como tal en

54 Cf. Robert Sherrill: «Elmer Gantry for president» en *Playboy*, marzo 1975, pp. 97 y *ss*.

55 Sobre las modas culturales, ver, ante todo, Mircea Eliade: *Ocultismo y modas culturales,* Merymar, Buenos Aires, 1977. Eliade coloca entre las modas culturales gran parte de la tradición teosófica occidental, el movimiento nucleado por Louis Pauwels y Jacques Bergier en torno de la revista *Planète,* la doctrina de Teilhard de Chardin y, en forma quizá debatible, el estructuralismo de Claude Levi-Strauss. Para la comprensión de la compleja operación de la moda cultural, se recomienda la lectura de El *retorno de los brujos,* de Pauwels y Bergier (Plaza & Janés, Barcelona, 1963), de la revista *Planète y de* las obras de Chardin. En todas ellas hay el intento de la reinserción de un pensamiento religioso o mágico dentro de un marco —sólo un marco— «científico». Eliade caracteriza a estas modas diciendo que tienen en común «su reacción drástica contra el existencialismo, su indiferencia hacia la historia, su exaltación de la naturaleza física» (*op. cit.*, p. 35).

un entorno en donde el pensamiento científico de la modernidad es aceptado como determinante.

De allí que toda moda cultural busque poner de acuerdo simbologías antiguas con hechos científicos contemporáneos, prestándole a aquellas el prestigio de éstos. Pauwels y Bergier intentan mezclar astrología y astrofísica, Chardin trata de conciliar creacionismo y darwinismo, en un esfuerzo de revertir las grandes revoluciones copérnicanas que han desmentido el mito de que el universo gira alrededor del hombre. La moda cultural quiere volver al antropocentrismo ingenuo del primitivo. En esta mezcla incompatible emplea con mayor o menor habilidad el sofisma, la especulación infundada y los argumentos emocionales de todo género, pero el elemento determinante en su expansión es el encanto expositivo del promotor. La endeblez del aparato conceptual tiene que ser reemplazada por el carisma de la figura central. El prestigio personal de un Gurdjieff, un Pauwels, un Bergier o un Chardin importan más que sus ideologías.

Tales intentos de puesta al día del pensamiento religioso con una tendencia racional que empieza a preponderar no son nuevos: se podría afirmar que son inevitables en cada renovación del intelecto humano. En el Medioevo, a la patrística, fundada en la autoridad literal de las escrituras y de los Padres de la lglesia, sucedió la escolástica, dedicada a demostrar una supuesta compatibilidad entre revelación y lógica retórica, que forzaba los límites de ambas e inevitablemente dejaba zonas sin resolver[56]. En épocas todavía más remotas, la Cábala significó un esfuerzo de relacionar la revolución del pensamiento matemático con la revelación de una comunidad patriarcal[57]. La astrología intentó conciliar los hallazgos de la observación astronómica con los más diversos panteones (chino, babilónico, hindú), y la alquimia, los nacientes pasos de la metalurgia con los remanentes del culto de las deidades grecorromanas[58]. En todas las épocas de la humanidad ha existido el intento de salvar una religión moribunda mediante su matrimonio con una variedad del pensamiento racional naciente. Esta unión ha resultado indefectiblemente en la perversión de ambos: el pensamiento mágico ha perdido su fuerza estética emocional y su capacidad de impactar al subconsciente, del cual ha emergido casi sin elaboración; mientras que la racionalidad es corrompida en un laberinto de errores lógicos y de analogías impropias. La moda cultural es el esfuerzo de sellar los misterios de la religión mediante el recurso a los misterios de la ciencia, para anular las

56 Ver, por ejemplo, el intento totalizador de Tomás de Aquino en la *Suma Teológica,* Nácar Colunga, Barcelona, 1960. Pero, ya en pleno siglo V, setecientos años antes, entre los motivos que determinan el nombramiento de San Agustín como obispo de Hipona, se encuentran sus conocimientos de retórica, útiles en la polémica contra los racionalistas de la época.

57 Sobre la Cábala, ver Harold Bloom: *La Cábala y la crítica,* Monte Ávila Editores, Caracas, 1978.

58 Sobre las raíces de la alquimia, ver Mircea Eliade: *Herreros y alquimistas,* Alianza Editorial, Madrid, 1974.

intranquilidades y las incertidumbres que ésta última necesariamente causa al extender sus fronteras.

De allí el carácter antihistórico, o ahistórico, que Mircea Eliade señala acertadamente en la moda cultural: ésta constituye una negación del devenir y un exorcismo del futuro mediante la conciliación forzada del presente y el pasado. Es ciertamente más fácil abarcar un destino inscrito en las 12 constelaciones zodiacales o en los 24 arcanos del *Tarot* o los 64 hexagramas del *I-Ching,* que otro apenas aproximativamente descrito en las inmensas cataratas de conocimiento que aporta el método científico. En este campo, las libertades lo son sólo de nombre y las audacias de boca: si Jorge Luis Borges constató que la zoología fantástica[59] era infinitamente más pobre que la de la naturaleza, cualquiera puede verificar que el reino de lo «oculto» es infinitamente más limitado que el de lo ya descubierto, y que recurrir a él es más un confinamiento que una liberación.

La irracionalidad, como todo escape, es en el fondo una derrota. Al descubrirlo, las contraculturas buscaron la victoria mediante la rebelión.

59 Cf. Jorge Luis Borges: *Manual de zoología fantástica,* Fondo de Cultura Económica, México, 1960.

Contraculturas de la rebelión

Mientras los poderosos hacen la ley
para el tonto y para el sabio;
no tengo nada, madre,
por qué vivir.

BOB DYLAN: *El poder*

En su manifestación política, la contracultura constó de un pensamiento que no desarrolló caminos hacia una praxis, y de una praxis que rechazó todo pensamiento sistemático. El pensamiento fue incapaz de formular los medios; unos medios improvisados a su vez, erraron sus fines. El drama político de la rebelión contracultural es este divorcio entre teoría y praxis, que amerita un tratamiento separado de ambas.

Teoría de la contracultura

BENJAMÍN SPOCK, O LA ABDICACIÓN DE LOS PADRES

El mundo podrá ser tuyo,
pero yo soy mío.

URIAH HEEP: *Lluvia*

La idea central de la contracultura es la del antiautoritarismo. Como concepción, puede ser rastreada hasta los anarquistas[60]; quizá, hasta Diógenes Cínico, enemigo de todo gobierno[61]. Los embates libertarios han tenido poco éxito en limitar los

60 Cf. Miguel Bakunin: *Tácticas revolucionarias,* Editorial Proyección, Buenos Aires, 1973.
61 Cf. Diógenes Laercio: *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres,* Editorial El Ateneo, Buenos Aires, 1968.

crecientes poderes del Estado; sin embargo, han hecho mella en las declinantes fuerzas de los padres y de la escuela, a medida que los unos resignan la labor educativa en la otra, y ésta finalmente es opacada por los medios de comunicación de masas. Toda doctrina antiautoritaria ha de ser, en el fondo, una teoría pedagógica. No es extraño, por ello, que sus grandes voceros hayan sido pedagogos.

El primero, Benjamín Spock, influyó en la crianza de los niños del *baby-boom* con sus tratados pediátricos que desaconsejaban la represión de la voluntad infantil. Su figura se hizo legendaria, y participó posteriormente en el movimiento antibélico[62]. Spock dejó sin contestar la lógica pregunta sobre el destino del niño criado en un ambiente permisivo al enfrentarse con el medio disiplinario de la escuela[63].

Neill, o la impotencia de la escuela

¡Maestros!
¡Déjennos en paz!

Pink Floyd: *The wall*

El inglés A.S. Neill había adelantado una respuesta al fundar la escuela privada de Summerhill en una aldea de Suffolk: la solución estaba en hacer antiautoritaria la propia institución docente[64]. Neill partió de la idea de que sólo se aprende aquello que interesa: en Summerhill los niños tuvieron libertad para asistir o no a clases, para estudiar o para no estudiar: el fin de la educación es hallar la felicidad, que Neill define como la capacidad de interesarse en la vida. Esto sólo se logra a través de la autonomía, que significa «*el derecho del niño a vivir libremente sin ninguna autoridad exterior en las cosas síquicas o somáticas»*[65]. Sin embargo, Neill reconoce que «hay un límite a la autonomía. No podemos permitir que un niño de seis meses descubra por sí mismo que cigarrillo encendido produce una quemadura dolorosa. Es erróneo gritar con alarma en semejante caso; lo que hay que hacer es suprimir el peligro sin alboroto»[66]. Pero hay peligros que el padre o el educador no pueden suprimir. El sexo y la bebida están prohibidos en Summerhill, por la opinión que sobre tales actividades podrían tener los extraños. Y Neill, en definitiva no

62 C.f Benjamín Spock y Mitchell Zimmerman: *On Vietnam,* Dell Books, Nueva York, 1968.

63 Como señala Edgar Morin: «desde hace veinte años o treinta años, bajo la influencia conjunta de la vulgata sicoanalítica de las corrientes hedonistas y neorousseaunianas, la educación ha dejado de ser adiestramiento y ha perseguido el ideal de un aprendizaje mediante la alegría y el placer», *Diario de California,* Editorial Fundamentos, Madrid, 1973, p. 146. Otros autores como Monika en *Los padres domados,* Editorial Grijalbo, Barcelona, 1976, sostienen que el antiautoritarismo ha llevado a una verdadera tiranía de los hijos sobre los padres.

64 Sobre la experiencia pedagógica de Neill, consultar sus trabajos: *Summerhill: un punto de vista sobre la educación de los niños,* Fondo de Cultura Económica, México, 1963; *Corazones, no solo cabezas en la Escuela,* Editores Mexicanos Unidos, 1975; *Hablando sobre Summerhill,* Edil Garnica, Buenos Aires, 1971.

65 Summerhill: *un punto de vista...,* p. 98.

66 *Ibid.*, p. 100.

responde a lo que él mismo cita como el argumento habitual contra la libertad de los niños: «*Si les permitimos hacer lo que quieran, ¿cómo van a poder servir nunca a un jefe? ¿Cómo van a poder competir con otros que han conocido la disciplina? ¿Cómo van a ser nunca capaces de disciplinarse a sí mismos?*»[67]La contraargumentación de Neill es que el niño, salido de la escuela, servirá, estudiará y se disciplinará por sí mismo. Esto no es, en definitiva, más que la postergación del problema. Si el niño ha de adquirir estas facultades por sí mismo, ¿para qué, entonces, la escuela? Y si resulta no ser capaz de autoformarse, ¿quién lo hará por él?

McLuhan, o la omnipotencia de los medios

La niñera de esta generación fue
la televisión.

McLuhan: *La cultura es nuestro negocio*

Ni los padres, ni la escuela, forman ya al niño de la modernidad, responde McLuhan. Los medios de comunicación de masas, particularmente los electrónicos, envuelven al hombre en un ambiente acústico, intenso, emotivo e inmediato, que hace obsoleto el antiguo ambiente lineal, sucesivo, analítico y visual de la cultura alfabética. El contenido que pretende transmitir cada medio es menos importante que la manera cómo lo transmite: el espectador es conformado por las modalidades propias de cada vehículo de comunicación: si la letra impresa lo sumergió en un mundo óptico compartamentalizado, cuyo principio es la repetibilidad de cada forma, la tecnología electrónica lo somete a un asalto total de contenidos contrastantes que anulan la distancia, y por con siguiente lo dotan de una simultaneidad y una ubicuidad totales[68]. El adolescente, menos esclavizado por la cultura visual de la letra impresa, pasaría entonces a formar parte de una comunidad universal, la *aldea global,* vinculada continuamente por la radio y la televisión. En palabras del propio McLuhan:

> *Todos nuestros adolescentes son ahora tribales. Es decir, admiten su total compromiso con la familia humana sin entrar a considerar sus metas o antecedentes personales. Esta admisión de la esfera uniforme del ambiente de información eléctrica hace más evidente la severidad de todas las disposiciones anteriores. Pero aun los empresarios estadounidenses están divididos*

67 *Ibid.*, p. 101.

68 Sobre la mitología de los medios de comunicación elaborada por McLuhan, consúltense sus obras: *The mechanical bride,* Beacon Press, Boston, 1968; *Understanding media: the extensions of man,* Signet Books, Nueva York, 1967; *Peace and war at the global village,* Panther Books, Nueva York, 1971; *The medium is the message,* Dell Books, Nueva York, 1970; *Contra-explosión,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1971; *La galaxia Gutemberg,* Editorial Aguilar, Madrid, 1972; *La cultura es nuestro negocio,* Editorial Diana, México, 1976.

en la misma forma sobre si conviene perseguir metas visuales o crear imágenes ambientales. Ésta es la crisis de la política norteaméricana[69].

El poderío de los medios no se vincula sólo al contacto de la conciencia con la comunidad internacional: produce, además, un efecto aniquilador en aquella. El hombre tribal «no conoce la identidad personal ni la busca en absoluto». La generación del televisor «se esfuerza violentamente por arrancarse la imagen personal para fundirse en una nueva identidad tribal, como cualquier ejecutivo de una corporación»[70]. Los poderes del medio de comunicación, pues, serían triples: el primero, el de conformar una manera de experimentar el universo; el segundo, el de ponernos en contacto simultáneo y total con éste; el tercero, el de borrar nuestra identidad.

Esta aterradora panoplia de fuerzas puede inducir, con razón, a inquietud. El medio decide no sólo *cómo* percibimos y *qué* percibimos sino, en última instancia, *quién* percibe, cómo ha de ser el auditor. El propio McLuhan se siente abrumado por sus conclusiones, y conciliatoriamente —contradictoriamente— postula:

Sin embargo, debemos sustituir el interés en los medios por un interés previo en los temas. Esta es la respuesta lógica al hecho de que los medios han sustituido al mundo antiguo. Aun cuando deseáramos recobrarlo, sólo podríamos lograrlo mediante un estudio intensivo de las formas en que aquéllos se lo han trazado. Y no importa cuántas murallas hayan sido derribadas ya: la ciudadela de la conciencia individual no ha caído ni es probable que caiga. Pues no es accesible a los medios de comunicación de masas[71].

Porque, en efecto, la ciudadela de la conciencia no había sido tomada —sólo sitiada— la contracultura pasó de una pedagogía a una teoría política, y de una teoría política a una práctica, que la transformó en insurgencia.

Marcuse, o los resultados de los medios

Gran parte de la contracultura juvenil adoptó como teoría política las tesis de Marcuse. Añadamos que éstas no son un estudio de la rebelión, sino del *statu quo*, y que más que un análisis de los puntos débiles del mismo parecen un elogio de su invulnerabilidad.

Marcuse caracteriza a la sociedad industrial contemporánea como unidimensional, en el sentido de que todos los recursos de la tecnología y de la modificación de la conducta están puestos al servicio de una estructura autoritaria, animada de racionalidad unilateral. Esta orientación, que se define como «una tendencia hacia la consumación de la racionalidad tecnológica y esfuerzos inten-

69 Marshall McLuhan: *Contra-explosión*, p. 142.
70 Marshall McLuhan: *Contra-explosión,* p. 72.
71 *Contra-explosión,* p. 135.

sos para contener esta tendencia dentro de las instituciones establecidas», conduce hacia «la contradicción interna de esta civilización: el elemento irracional en su racionalidad»[72]. Dicha irracionalidad, lejos de poner en crisis al sistema, lo fortalecería ya que «la dominación —disfrazada de opulencia y libertad— se extiende a todas las esferas de la existencia pública y privada, integra toda oposición auténtica, absorbe todas las alternativas»[73].

Por ello, el sistema se hace estable: «en una sociedad como la nuestra —explica Marcuse— en la que se ha conseguido pacificación y satisfacción a un determinado nivel, parece a primera vista absurdo pensar en revolución, pues tenemos todo lo que queremos»[74]. Marcuse explícita la forma en que el sistema nos habría dado «todo lo que queremos»: el mismo «levanta un universo de administración en el que las depresiones son controladas y los conflictos estabilizados mediante los beneficios efectivos de la creciente productividad y la amenazadora guerra nuclear»[75].

En este supuesto ambiente de inexistencia de crisis económica y estabilización de conflictos, se produciría una contención del cambio social: las clases trabajadoras pasan por una transformación decisiva que se manifiesta en que 1) «la mecanización está reduciendo cada vez más la cantidad o intensidad de energía física gastada en el trabajo»; 2) «la proporción del trabajo manual declina en relación con la del elemento de 'cuello blanco', y la creciente automatización invalida «la noción marxiana de la composición orgánica del capital y con ella la teoría de la creación de plusvalía»; 3) en virtud de ello, se produce una «integración social y cultural» de la clase trabajadora en la sociedad capitalista[76]; por lo que 4) «el nuevo mundo del trabajo tecnológico refuerza así un debilitamiento de la posición negativa de la clase trabajadora: ésta ya no aparece como la contradicción viviente para la sociedad establecida».

El sistema capitalista desarrolla así una capacidad de transformación cuya base material seguirá encontrándose en: «a) la creciente productividad del trabajo (progreso técnico); b) el crecimiento de la tasa de natalidad en la población existente; c) la permanente economía de defensa; d) la integración económica y política de los países capitalistas y el fortalecimiento de sus relaciones con las zonas subdesarrolladas»[77].

El sistema así descrito por Marcuse es, ciertamente estable, y apenas adolece de falta de conformidad con los aspectos reales, objetivos y verificables del sistema industrial alienado, el cual, ciertamente: 1) no nos ha dado «todo lo que queremos»; 2) no puede controlar las depresiones económicas; 3) no ha logrado estabilizar los conflictos a escala internacional, ni por la amenaza nuclear ni en otra forma; 4) no ha

72 Cf. Herber Marcuse: *El hombre unidimensional,* Editorial Joaquín Mortiz, México, 1965, p. 47.
73 *Ibid.*, p. 48.
74 Cf. *H.* Marcuse: *El final de la utopía,* Ediciones Espacio, México, 1969, p. 38. p. 47 *Ibid.*
75 *Ibid.*, p. 51
76 *El hombre unidimensional,* p. 61.
77 *Ibid.*, p. 65.

reducido la alienación del trabajador, a pesar que éste usa menor energía física en su tarea. Además, 5) la existencia de un sector de cuello blanco no implica invalidación de la teoría de la plusvalía; 6) la clase trabajadora no se integra social ni culturalmente, ya que sigue atada a niveles de ingresos, estilos de vida y tablas de valores distintas de las de la clase dominante; 7) la creciente productividad del trabajo sólo contribuye al agravamiento de las crisis económicas; 8) la tasa de natalidad de los países desarrollados ha decrecido en lugar de aumentar; 9) la permanente economía de defensa no puede sobrevivir a los reveses del imperialismo, ni al reciente reto de la distensión; 10) los países capitalistas no han logrado integrarse entre sí, y sus relaciones con las zonas subdesarrolladas empeoran[78].

Ante este sistema «unidimensional», que habría logrado integrar a la clase trabajadora y anular su potencial revolucionario, Marcuse vislumbra dos posibilidades de desestabilización: una ideología y una nueva clase. La ideología consiste en «el desarrollo de la conciencia, el trabajo por desarrollar la conciencia —esa desviación idealista, si así quieren ustedes expresarlo» el cual sería «una de las tareas capitales del materialismo, del materialismo revolucionario», aunque reconoce que «se ve uno frente a una concentración de poder tal, que ante ella resulta ridícula e impotente hasta la conciencia más libre»[79].

La nueva clase revolucionaria actuaría en dos polos de la sociedad:

1) *«Los infraprivilegiados»;* en los EEUU se trata «principalmente de las minorías nacionales y raciales, que en lo político están generalmente sin organizar y además, son antagónicas entre sí; por ejemplo, en las grandes ciudades hay conflictos graves entre los negros y los puertorriqueños»; y «las masas que el mundo neocolonial se encuentran ya en lucha contra esa sociedad»[80].

2) 2.1. *«Una nueva clase de trabajadores* que consta de técnicos, ingenieros, especialistas, científicos, etc., ocupados en el proceso material de la producción, aunque en una posición especial»[81]. 2.2 *«La oposición estudiantil* pero en sentido más amplio, o sea, incluyendo a los llamados *drop-out.* Todas estas fuerzas trabajan hoy en el sentido de una preparación, pero preparación necesaria para una posible crisis del sistema. A esas crisis contribuyen los frentes de liberación nacional no sólo en cuanto enemigos militares sino también como factores de reducción del margen económico y político del sistema. También la clase obrera se puede radicalizar políticamente, y tal vez lo sea para la preparación, para la eventualidad de una tal crisis»[82]

78 El curso de la historia ha desmentido otras afirmaciones de Marcuse tales como la de que «ni siquiera los frentes de liberación de los países atrasados son una amenaza revolucionaria real para sistema del capitalismo tardío». Cf. El *final de la utopía,* p. 59.

79 *Ibid.*, pp. 30-31.

80 Las minorias étnicas y raciales, por el contrario, han nucleado los más coherentes movimientos políticos de la contracultura, los cuales, a su vez, se han compactado en la *«Coalición del Arcoiris».*

81 *El final de la utopía,* p. 56.

82 *Ibid.*, p. 60.

En este sentido, el análisis de Marcuse es correcto, incluso en la apreciación como fuerza revolucionaria de la clase obrera, cuyo carácter revolucionario él mismo niega[83], y de los frentes de liberación, cuya eficacia para sacudir el sistema asimismo niega[84].

En efecto, no era necesario para Marcuse saber que todo sistema cae por el embate de aquellos excluidos de sus beneficios; formulación ya hecha por Marx, y posteriormente por Arnold Toynbee. Falta por determinar si un sistema tan formidable puede sucumbir bajo el mero empuje abstracto de la «liberación de la conciencia», y si esta liberación puede producirse porque sí, sin referencia a un ser social o a una condición específica. El propio Marcuse, al señalar ciertos grupos bien definidos social y económicamente como posibles contestadores de la sociedad unidimensional, parece reconocer que hay condicionantes sociales y económicos de esta «liberación de la conciencia». Faltaría en el sistema de Marcuse un intento de explicar la relación entre estos condicionantes infraestructurales y su resultado supraestructural: una apreciación de cómo, en qué forma, en cuál medida y con qué fuerza habrá de producirse esta liberación, siendo así que todos los valores y todas las potencialidades del sistema conspiran para impedirla. En tal sentido, la teoría de Marcuse es una correcta condenación ética del sistema industrial de la modernidad; una incorrecta descripción de las fuerzas y capacidades del mismo, y una imprecisa formulación de deseos de que una alteración subjetiva de la conciencia le ponga fin sin alterar sus potencialidades tecnológicas.

Es oportuno añadir que, en su apreciación de la casi invulnerabilidad del sistema, el análisis de Marcuse emparenta con todo un género de doctrinas que postulan la estabilización absoluta del capitalismo, y, por consiguiente, la muerte de la disensión y de las contraculturas. Daniel Bell, en *El fin de las ideologías*[85] Stanley Wagener en *El fin de la revolución*[86] y James Burham en *La revolución de los directivos*[87] —este último con la particularidad de que plantea la estabilización, no del capitalismo, sino de una burocracia administrativa que borraría las diferencias entre socialismo y capitalismo— adhieren al credo del fin de la disidencia política. Estas doctrinas ameritan dos comentarios: el uno atinente a la praxis, y el otro a la teoría.

En el campo de los hechos, es evidente que la sociedad capitalista no ha llegado a la estabilidad, ni económica, porque está sacudida por la crisis; ni social, porque es incapaz de integrar su vasta marginalidad; ni política, porque no ha logrado liquidar totalmente la disensión interna ni al bloque socialista. Pero aun en el caso de que dejáramos de lado tales hechos, y admitiéramos la supues-

83 *El hombre unidimensional,* p. 61.
84 *El final de la utopía*, p. 59.
85 Editorial Tecnos, Madrid, 1964.
86 Editorial Paidós, Buenos Aires, 1974.
87 Eudeba, Buenos Aires, 1969.

ta estabilización del aparato político y cultural del capitalismo, tendríamos que considerar dichas profecías de la parálisis como el más seguro anuncio del fin.

Hasta el presente, todo sistema ha sobrevivido gracias a su plasticidad, a su capacidad de modificarse para responder a los nuevos retos planteados por su propia evolución y por el entorno natural, político y social, siempre cambiante. El supuesto fin de las ideologías y del cambio marcaría la fase final (terminal) de su viabilidad. Una sociedad que aniquila toda posibilidad de disentimiento, toda contracultura, se esteriliza. Con ello ciega sus posibilidades de articular respuestas al mudable panorama de la acción humana. Si bien es cierto que en el pasado naciones aisladas cultural y geográficamente lograron conformar estructuras estables de gran duración, el precio de este estancamiento es el colapso de sus poderes por incapacidad de ajustarse al contacto con sistemas dotados de mayor plasticidad[88].

Tal aislamiento geográfico y cultural es imposible en el mundo contemporáneo, un cosmos en perpetua transformación, en donde toda parálisis cuesta cara. Al igual que en la clínica, la ausencia de movimientos es un síntoma de muerte Significativamente, la prédica de la muerte de las ideologías coincide con el nacimiento de la postmodernidad.

88 Así sucede, por ejemplo, con los persas y los egipcios ante el empuje macedónico; con los hindúes con la mayoría de sus conquistadores, y con las sociedades americanas ante los suyos. El mero avance tecnológico de los invasores no explica íntegramente estos colapsos, como quedó demostrado en la Guerra de Vietnam. Es necesaria la incapacidad de reacción de todo un sistema para que una minoría imponga su voluntad basándose en precarios recursos tecnológicos que a la larga serían inútiles contra un pueblo coherente y dotado de capacidad de aprender.

Praxis política de las contraculturas

La contracultura como deserción

Sintonízate, ilumínate, deserta.

Timothy Leary: *Politics of ecstasy, 1970*

Sintonízate, ilumínate, véndete.

Paul De Fusco: *Alf, el extraterrestre, 1987*

El modo de producción industrial de la modernidad, que funciona en virtud de operaciones sistemáticas, rigurosamente planeadas, sincronizadas y fragmentadas, exige de su fuerza de trabajo un comportamiento igualmente sistemático, riguroso, sincronizado y especializado. El obrero debe llegar puntualmente a la fábrica, colocarse en el lugar preciso y desempeñar un cierto número de movimientos determinados con micrométrica precisión por los analistas del trabajo[89]; el ejecutivo deber ser puntual y adoptar formas de pensar, de vestir, de actuar, de hablar y hasta de ordenar su vida afectiva compatibles con los criterios de la institución para la cual trabaja[90]. Rigurosas baterías de pruebas de eficiencia y *test* de personalidad y de carácter descartan a quien se niega a plegarse al ritmo y al *standard* de la organización.

En una economía industrial racionalmente planeada, en la que se produjera para satisfacer las necesidades reales de la sociedad, se podrían aminorar estos requerimientos de la disciplina; reducir los periodos de trabajo o ajustar el mismo a condiciones más humanas. Pero en la economía cuyo objetivo es la ganancia, el imperativo de la disciplina industrial sobre el trabajador y el administrador debe seguir *ad infinitum.*

89 Al respecto consúltese el clásico en la materia: Taylor: *La administración científica,* Editorial Herrero, México, 1963.

90 Sobre los procesos de conformación sicológica del trabajador y del ejecutivo por la empresa, consúltense: Vance Packard: *The pyramid climbers,* Crest Books, Nueva York, 1964, pp. 34 y *ss.*; William H. White: *The organization man,* Penguin Books, Middlesex, 1965, p. 160.

De allí que el habitante de *las* colectividades industriales de la modernidad sienta la disciplina como un enorme fardo que se convierte en prisión. Su puntualidad, su rigidez, su sequedad y su unilateralidad son materia de asombro y de risa para el subdesarrollado, quien piensa que no observa seres humanos, sino máquinas.

Para el adolescente que vive en dicha colectividad, la perspectiva consiste en ser conformado para integrar una parte de esta maquinaria. Tal futuro no es promisorio. La disciplina de la civilización alienada es una pesadilla claustrofóbica, que despierta un legítimo deseo de libertad.

Los grupos excluidos expresan su rechazo a esta disciplina con el ausentismo en el trabajo o en los estudios, el sabotaje en pequeña escala y la exageración de la lentitud, o la total negativa a integrarse en las estructuras y adquirir un *status* dentro de las mismas. Pero para que tal rechazo sea eficaz, es necesario que la contracultura cree un sistema de valores distintos, los oponga a los del sistema, los haga triunfar y demuestre su posibilidad de funcionar satisfactoriamente.

La contracultura que se agota en la negación es en última instancia inofensiva, y termina por ser tolerada e incluso cultivada y alentada con una filosofía *ad-hoc*.Durante el auge de la contracultura este proceso se dio a través del desarrollo de la filosofía del *drop-out. Drop-out* era un especial tipo de fracasado de la colectividad industrial, que vivió de sus padres o parientes, explotando la que podríamos llamar la plusvalía afectiva[91]; recibió auxilio del propio sistema, a través del *welfare,* o encontró un modo de expresión dedicándose a la industria entretenimiento. En cualquiera de estas hipótesis, su situación fue holgada. Cuanto más holgada mayor fue la proclamación exterior de una penuria fantaseada: el *drop-out* fue el «nuevo pobre» de una sociedad afluente en donde era demasiado común ser «nuevo rico». Tal forma de vida es completamente distinta de la de las verdaderas víctimas de las crisis de desempleo y de la rigidez de las estructuras del sistema[92]. Éstas padecen una miseria real; y por ello la

91 «A ¿cómo consigues normalmente el dinero? Familia, 55%; trabajo, 46%; amigos, 24%; otros, 3%. Según estos datos, el 55% de los jóvenes recibe dinero de sus familias, lo que confirma la suposición de que, a pesar del marginamiento voluntario que practican, son mantenidos por ellas». Carlos Gil Muñoz: *Juventud marginada,* Dopesa, Barcelona, 1970, p. 95.

92 Al interesado mito de una comunidad industrial alienada opulenta, hay que responder con un adoso análisis, que no es, por otra parte, el tema de este estudio. Baste citar lo que indica al respecto uno de los conocedores del sistema estadounidense, refiriéndose a la situación de comienzo de la década de los sesenta: «Mientras se realizaba este estudio, existía otra Estados Unidos. En ella habitaban cuarenta o cincuenta millones de ciudadanos de esta tierra. Eran pobres. Para ser exactos no está empobrecida en el mismo sentido en que lo están los países pobres donde millones de personas se apegan al hambre como a una defensa contra la muerte por inanición Este país ha escapado de tales extremos, pero eso no cambia el hecho de que decenas de estadounidenses se encuentren en este preciso momento mutilados en cuerpo y espíritu, en planos que están por debajo de lo que necesita la decencia humana. Si esa gente se está muriendo de hambre, tiene hambre y ha engordado de hambre, es porque ése es el resultado de las comidas baratas. Tal gente carece además de alojamiento adecuado, de educación y de atención médica». Michael Harrington: *La cultura de la pobreza en los Estados Unidos,* Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

esconden: el *drop-out,* cuya miseria es postiza, la publica ostentosamente para encubrir su bienestar[93].

Esta pose constituyó la base de carreras fulgurantes, dedicadas a la venta de sucedáneos de aquello que la colectividad industrial alienada niega a sus integrantes: la libertad. Y por ello no fue raro el caso del *drop-out* que terminó millonario y héroe cultural cantando la gloria del fracaso, y que convirtió su vida en un vértigo regimentado de giras meticulosamente programadas, en el curso de las cuales se cantaban los valores de la libertad[94].

La masa vivió una libertad sucedánea a través de la contemplación de las carreras de estos héroes culturales, igual a la satisfacción vicaria que sienten las cocineras leyendo revistas acerca de la vida diaria de las familias reales. En ambos casos, el esplendor de los privilegiados constituye el alimento espiritual de los marginados. Y la disciplina que sostiene el sistema social que los excluye se fortalece y consolida.

93 En la antes citada encuesta de Carlos Gil Muñoz, por otra parte, se revela que, en efecto, gran de los hippies vienen de familias de la clase alta o media superior, de lo cual se puede concluir han sufrido, por lo menos en sus orígenes, la áspera marginación de otros sectores de la colectividad industrial alienada: «¿Puedes dar la posición económica de tus padres? Alta, 19%; media superior, 41%; media, 18%; media inferior, 14%; baja superior, 8%; (*op. cit*, p. 77). Es interesante advertir la ausencia de jóvenes originarios de las clases baja media y baja inferior. Para ellos, el fracaso es una realidad cotidiana y amarga, impuesta por el sistema, y la elección. Edgar Morin, por su parte, ha comentado que «evidentemente, el privilegio de hijos de ricos es poder ser felices siendo pobres». *Diario de California,* p. 140.

94 «Mientras afuera se oían los gritos y jactancias de sus giras rompe-records, los *Beatles* permanecían agazapados dentro de la gigantesca maquinaria que los transportaba alrededor del mundo. Habían entrado allí en 1963, obligados por las presiones exteriores, y allí permanecían cerrados herméticamente. Antes de las actuaciones quedaban atrapados en sus camerinos. Luego venía la loca carrera hasta el hotel, protegidos por ejércitos de policías y guardaespaldas. Allí permanecían aislados del mundo exterior, hasta que llegaba el momento de ponerse de nuevo en movimiento. Nunca salían a la calle para ir al restaurante o a dar un paseo. Neil o Mal les llevaban los bocadillos, cigarrillos o bebidas. Por celos o por temor a quedarse sin protección, los *Beatles* tampoco dejaban salir a Mal ni a Neil. De modo que todos ellos se quedaban en sus habitaciones fumando, jugando cartas, tocando la guitarra, matando el tiempo. Cobrar 1.000, 10.000 ó 100.000 libras por una noche de actuación no significaba nada. Ser lo suficientemente ricos, poderosos y famosos para entrar por cualquier puerta no servía de nada. Estaban atrapados». Hunter Davies: *Los Beatles: Biografía autorizada* (Editorial Luis de Caralt, Barcelona, 1968, p. 258). Circunstancias similares se dan en las giras de todos los restantes héroes culturales del *pop.* No es de extrañar que la temática de sus canciones giren preponderantemente sobre la libertad. Tampoco es culpa de ellos que un público multitudinario acuda a oírlos en busca de una ilusión de libertad. Ambos son reclusos en una enorme prisión. Entretanto, sobre este mercado de los sustitutivos de la liberación, se construyen enormes imperios financieros. El más característico de todos, el de los *Beatles*, ha sido analizado por Peter McCabe y Robert D. Schonfeld en *Apple to the core, or the unmaking of the Beatles* (Pocket Books, Nueva York, 1972). Esta maquinaria termina por aniquilar la personalidad del héroe cultural, el cual es planificado y diseñado como cualquier otro producto. Se le inventa un nombre, un rostro, una manera de ser y unas opiniones, de las cuales no puede separarse. Cualquier expresión genuinamente anticonformista termina por ser descartada, ya que perjudica el negocio. Así, la declaración de John Lennon en el sentido de que los *Beatles* eran más populares que Jesucristo, desencadenó un huracán de protestas en el Cinturón Bíblico estadounidense y el cantante debió retractarse. Desde entonces, son raras las declaraciones controversiales de cualquier género de los héroes de la contracultura. Apenas se permiten muertes controversiales. Un gesto espantoso de final liberación y protesta, del cual las grandes firmas disqueras no tardan a su vez en extraer elevados dividendos.

La contracultura como inadaptación

La felicidad era
no tener nada que perder.
Pero eso me bastaba a mí,
a mí y a Bobby McGee.

Kris Kristoffersen: *Bobby McGee*

Toda pedagogía es un intento de forzar la adaptación a un contexto predeterminado. La autoritaria logra esta finalidad de manera brutal y total, produciendo ciudadanos «integrados» y sin autonomía que se amoldan a los casilleros del sistema. La pedagogía antiautoritaria posterga este problema, pero no lo elimina: el educando debe resolver por sí mismo sus relaciones con el contexto —ajustándose a este último, o haciendo que éste se ajuste a él. Dentro de tal enfoque, la contracultura fue la prolongación de un proceso que la pedagogía no completó[95].

Los medios masivos de comunicación, lejos de tener la omnipotencia que le atribuyeron sus estudiosos, revelaron una seria limitación como aparatos ideológicos. Durante casi una década, el sistema confrontó insolubles problemas para la integración ideológica de sus marginalidades. Sólo empezó a lograrla precariamente cuando a sus aparatos de corrupción de la conciencia se sumaron los condicionantes de la represión policíaca, la necesidad económica y la crisis capitalista. El homicidio político, la cárcel, el hambre y el paro fueron los complementos superdisciplinarios de una educación y una propaganda en última instancia ineficaces.

Las contraculturas fueron intentos de resolver el problema de la existencia integrándose al sistema, pero sin enfrentar la tarea de integrar el sistema a las necesidades humanas. Por ello, fueron artísticas, pacifistas e indiferentes mientras una protección exterior —la ayuda paterna o la superabundancia del auge capitalista— las mantuvo a cubierto de los rigores competitivos del sistema: devinieron comprometidas, militantes e incluso violentas cuando el inicio la crisis económica hizo evidente el contraste entre aspiraciones y posibilidades.

Las contraculturas intentaron afirmar directamente la propia naturaleza, como si las trabas del sistema no existieran. La belleza —pero también el patetismo— de la contracultura reside en este deseo de inaugurar el Reino de la Libertad en medio de la anarquía de la opresión. Adolescentes y mujeres dejaron

95 Este fallo no se debió, en esencia, a que el sistema educativo hubiera aceptado el antiautoritarismo predicado por Neill, sino a las deficiencias internas de dicho sistema y su insuficiencia respecto a las minorías étnicas; circunstancias agudamente analizadas por Luis Colmenares Díaz en *El sistema norteamericano de vida*, Ediciones Asociación Venezolana de Periodistas, Caracas, 1976, pp. 153-179.

el trajo alienado *como si* hubiera mecanismos sociales de producción automatizada que hicieran posible el ocio creativo; dejaron la moral sexual tradicional *como si* existieran ya estructuras sociales sustitutivas de la pareja para la crianza la prole; dejaron el pensamiento lógico *como si* la naturaleza estuviera domada a tal punto que el hombre pudiera guiarse meramente por sus intuiciones mágicas. La contracultura de los adolescentes y las mujeres liberadas fue fiesta orgiástica dentro del campo de concentración. La de las etnias oprimidas fue también intento de afirmación de una naturaleza —en este caso una identidad étnica y cultural transmitida de padres a hijos, que el aparato ideólogo del sistema no había podido destruir— pero no partió del olvido del campo de concentración, *sino de la conciencia de éste*. Por ello la identidad transmitida y acosada de las etnias sobrevivió a la inventada y manipulada de los hijos de las flores.

La contracultura como ritual de paso

Tú estarás aquí mañana,
pero tus sueños no.

CAT STEVENS: *Father and son*

En los adolescentes —núcleo primario de los sectores más activos de la contracultura— este largo lapso de inadaptación protegida cumplió la función ritual de iniciación, institución presente en todas las sociedades «primitivas», y suprimido en las «desarrolladas». El núcleo del ritual de iniciación consiste en una separación del individuo y el grupo social, mediante la cual el iniciando demuestra la capacidad de sobrevivir librado a sus propias fuerzas, define su identidad y es finalmente reaceptado por la colectividad después de pruebas de índole diversa. La contracultura juvenil enfatizó lo vivencial por encima de lo teórico, porque una iniciación es una experiencia y no un silogismo. Es por este carácter de rito de paso que la contracultura subrayó tanto las determinaciones de la edad: el fenómeno *hippy* fue ante todo una expresión de adolescentes[96].

Diversos fueron los ritos improvisados para este ritual de paso. El mismo comenzó con el abandono masivo de los hogares y el peregrinaje e incidentalmente

96 Sobre la contracultura juvenil, cf.: Margaret Randall: *Los hippies: expresión de una crisis,* Siglo XXI Editores, México, 1968, pp. 3-20; Michel Lancelot: *Los hippies,* Emecé, Buenos Aires, 1969; Edgar Morin: *Diario de California,* pp. 134-249; Theodore Roszak: El *nacimiento de una contracultura,* Editorial Kairós, Barcelona, 1973, pp. 15-56; Jeff Nuttal: *Gas culturas de postguerra,* Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1975, pp. 9-70; B. M. Scott y S. M. Lyman: *La rebelión de los estudiantes,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1974, pp. 122-238.

con las reuniones ceremoniales, antes de progresar hacia el directo enfrentamiento con los mayores. El 6 de octubre de 1966, en el Golden Gate Park de San Francisco veintiocho mil jóvenes adeptos de la contracultura realizaron el primer *love-in,* es decir, la primera reunión de amor entre seres humanos. Desde entonces menudearon los encuentros de multitudes juveniles reunidas por un interés o una actividad común: los *be-in*. En un plano más reducido, se inició un movimiento de comunas que intentó dotar de bases económicas a las asociaciones de la contracultura y ensayar nuevos tipos de familia. Pequeñas granjas o talleres artesanales crecieron al margen del gran sistema industrial estadounidense. En su mayoría fueron asfixiados por éste, que no les dejó oportunidad de competir, o asimiladas como pequeñas industrias productoras de símbolos del *pop*.

La contracultura como praxis

¡Hazlo!

Jerry Rubin: *Do It!*

En una segunda etapa, la contracultura intentó trascender esos movimientos de comunicación interna entre sus adeptos, y procuró impactar al sistema del cual se sentía excluida. Ya no se trataba de encontrar almas gemelas con quienes compartir un corte de pelo, un modo de vestir y el gusto por determinada música o ciertas drogas, sino de plantear una revolución. De allí que el 6 de octubre de 1967, exactamente al año del primer *lovein,* se produjera en San Francisco otro acto ritual: los *hippies* quemaron en la plaza pública todos sus símbolos, con lo cual el aspecto meramente decorativo del movimiento contracultural quedó liquidado.

De este funeral salieron dos tendencias de la contracultura: *la de la Brotherhood of Freemen* (La Hermandad de los Hombres Libres), también llamada *Freebie,* de orientación promarxista, y la del denominado *yippie,* asimismo marxista, pero con una marcada vocación por la acción concreta. El mismo nombre del movimiento *(Youth International Party:* Partido Internacional de la Juventud) caracterizaba su adscripción a una edad determinada. Su consigna, diseñada por Jerry Rubin era: *No confíes en nadie mayor de treinta años.* El segmento *yippie* terminó por llevar la iniciativa y nuclear otros grupos de provocadores, tales como los «Cavadores» (*Diggers*). No llegó nunca —lo evitó cuidadosamente— a tener ni una estructura, ni un programa definidos.

En sus escritos, los líderes *yippies* enfatizan la práctica por encima de la teoría. Como dice Abbie Hoffman, «la izquierda se masturba continuamente porque, en lo esencial, está arraigada en la tradición académica», ya que sería «la retórica

de la izquierda, su insistencia en la exactitud ideológica antes que en la acción, lo que ha atrasado en este país la revolución tanto como lo han hecho los actos de los gobernantes»[97]. Los principales representantes del movimiento *Yippie,* Jerry Rubin, Abbie Hoffman y Ed Sanders preconizaron un socialismo antiautoritario, el amor libre, el consumo de drogas y el conservacionismo. Al igual que Marx, estuvieron más involucrados con la crítica del sistema al cual se oponían que con la descripción de la organización a la que aspiraban. Su táctica revolucionaria consistió en un uso magistral de la provocación y de los medios de comunicación de masas. Cedemos nuevamente la palabra a Abbie Hoffman:

> *El fenómeno de los* Diggers *merece un análisis más cuidadoso por parte del movimiento pacifista —no es que este husmeo hará necesariamente las cosas más claras; pues la claridad ay, no es uno de nuestros objetivos. ¡La confusión es más poderosa que la espada! Antes que todo, hay que distinguir entre los* Diggers *y los* Hippies. *Ambos son mitos; es decir, no hay definición, no hay conspiración organizada: ambos son, en cierto sentido, una enorme tomadura de pelo. Los* hippies*, sin embargo, son un mito creado por los medios de comunicación de masas, y como tales están obligados a desempeñar ciertos papeles orientados por esos medios. Los* Diggers *también son un mito, pero un mito orgánico, creado desde el interior. Hemos aprendido a manipular los medios de comunicación de masas. Los* Diggers *están más orientados políticamente, pero son al mismo tiempo mayores jodedores. Los* Diggers *están influidos por el Zen, en cuanto hemos destruido las palabras y las hemos reemplazado por «actos» —la acción se convierte en la única realidad. Como decía Lao-Tze: 'La forma de hacer, es ser'. Gritamos «nadie nos entiende» mientras que al mismo tiempo, guiñando el ojo, reconocemos que si el mundo oficial entendiera toda esta mierda digger nos haría impotentes, porque la comprensión es el primer paso hacia el control, y el control es el secreto de nuestra extinción»*[98].

Así, los movimientos activos de la contracultura rechazaron la precisión ideológica: establecieron la primacía de la acción y la canalizaron hacia la manipulación de los medios de comunicación. Constituyeron una guerrilla del espectáculo, cuyas escaramuzas consistieron en bromas prácticas dirigidas a crear desconcierto y reflexión. Sus actos serían la versión para las masas de las lecciones desconcertantes, basadas en actos más que en palabras, de los maestros Zen. Es interesante reseñar algunas de sus provocaciones:

1. Los *yippies* se introducen en la Bolsa de Nueva York, y comienzan a regalar dinero y a quemarlo.
2. Los *yippies* reúnen una inmensa muchedumbre frente al Pentágono, con el objeto de levitarlo con la fuerza de la meditación.

97 A. Hoffman: *op. cit.*, p. 93.
98 *Ibid*, pp. 30-31.

3. Los *yippies* inician una manifestación por las avenidas centrales de Nueva York, celebrando el fin de la guerra de Vietnam. Todo el mundo se une al regocijo, hasta que se sabe que la guerra no se ha acabado.

4. Los *yippies* amenazan con inundar el acueducto de Nueva York con LSD. Se establece una vigilancia militar constante alrededor de éste.

5. Los *yippies* sabotean una convención política. Entre las armas, figura una muchacha desnuda, quien atraviesa la convención llevando una cabeza de cerdo en una bandeja.

6. Los *yippies* inician una campaña presidencial a favor de un cerdo, *Pigassus.*

7. Jerry Rubin, lider del movimiento *Yippie,* es citado en tres oportunidades ante la Comisión de Actividades Antinorteamericanas. La primera vez, comparece vestido de patriota estadounidense de 1776 y distribuye lo que parece ser un panfleto subversivo, el cual, decomisado, resulta ser la Declaración de Derechos de la Constitución Americana. La segunda vez comparece uniformado de guerrillero. La tercera, concurre disfrazado de Santa Claus. Esta vez, la Comisión se aterroriza tanto ante el ridículo, que se niega a abrir sus puertas.

8. Los *yippies* se reúnen para sabotear la Convención Demócrata de Chicago en agosto de 1968. Gran parte de los dirigentes juveniles son encarcelados, enjuiciados y condenados a diversas penas[99].

Este recuento permite advertir tanto la fuerza como la debilidad del movimiento. La capacidad de atraer la atención de los medios es un arma poderosa de difusión de su actitud, pero la concentración exclusiva en este objetivo termina por dejarlos a merced de ellos, de los cuales dependerá, tanto su reconocimiento, como la entrega final del mensaje al público. En las acciones que hemos citado —y hubo infinitas otras del mismo corte— prepondera la espectacularidad, un sentido del golpe teatral que es admitido por el sistema en cuanto no lo vulnera directamente. Pero cuando los *yippies* intentan la acción concreta en la Convención de Chicago, el sistema sí reacciona, y de manera contundente[100]. Por otra parte, la cobertura de tales acciones fue limitada. La noticia de las mismas no trascendió de ciertas redes de información estadounidenses. Y mientras

99 Sobre las provocaciones del movimiento *Yippie,* ver asimismo: Jerry Rubin: *Do il!,* Dell Books, Nueva York, 1970; y Abbie Hoffman: *The Woodstock nation.*

100 Sobre el proceso de Chicago ver John Schultz: «The struggle for the laugh in the courtroorn» en *Evergreen*, junio 1970, pp. 21-84.

esos actos se perdían en el olvido, los medios de comunican manipulaban para imponer a las masas la imagen de la contracultura que les interesaba y que sí fue difundida universal y repetitivamente a los remotos lugares del globo.

Una lógica ineludible rige las aparentemente caóticas manifestaciones de esta praxis política, así como las respuestas del sistema a ella.

En sus primeros tiempos, la contracultura se convierte en manipuladora de medios de comunicación, justamente porque el poder esencial del sistema se mantiene a través del condicionamiento cultural ejercido por éstos. Hablando términos gramscianos, se trata de una *hegemonía* ejercida a través de sistema de valores instilado cotidianamente al ciudadano por un aparato de poder invisible. Por ello, el ataque de la contracultura se opone antes a los seres visibles que a las instituciones invisibles. Contra el consumismo, ascetismo; contra la represión, orgía; contra la violencia, pacifismo; contra la competición, deserción; contra la productividad, mendicidad; contra la acumulación, quema pública de dinero en la Bolsa. Estos contravalores eran predicados con el ejemplo, porque a su vez el aparato ideológico del sistema no teoriza, ejemplifica: siguiendo el consejo hitleriano, la propaganda no explica, sino avasalla[101]. La escalación en la lucha se produjo por el fracaso en sacudir el aparato cultural del sistema, el cual, mediante sus técnicas de universalización del símbolo e inversión del significado, no tardó en convertir en mero espetáculo, y luego en mercaderia y en señal de *status,* toda la imaginería contracultural. Los *provos* que hacen un entierro simbólico de su movimiento en Amsterdam en 1967, y los *hippies* que queman su utilería contracultural en Haight Hashbury en el mismo año, están repudiando instrumentales simbólicos que el sistema les ha arrebatado y desprovisto de poder subversivo.

El *impasse* en la guerra contra los valores es lo que desencadena el inmediato ataque a las instituciones. La «levitación» del Pentágono, la campaña para elegir presidente al cerdo *Pigassus* y el sabotaje de la Convención Demócrata en 1968 son golpes para sacudir las instituciones hiriéndolas en su centro más sensible la solemnidad. La escalada en la agresión llevó a una proporcional escalada en la respuesta: el proceso de los «ocho de Chicago», y el inicio de una persecución policiaca contra los *yippies,* que desarticuló seriamente el movimiento. Similares y todavía más fuertes represiones fueron desatadas contra sus aliados radicales, los Panteras Negras.

101 Adolfo Hitler: *Mi lucha*, Editorial Luz, Buenos Aires, 1943, p. 205.

La contracultura como sublevación

¡Vivimos horas formidables! ¡Esto sigue!. La fábrica Renault de Flins (10.000 obreros) acaba —de decidir una huelga ilimitada y de izarla bandera roja! ¡Han tomado prisioneros a los ejecutivos! ¡En Ruán, en Nantes, en todos lados, los obreros ocupan las fábricas (por lo menos diez el día de hoy) y aprisionan a los patronos! ¡Extraordinario! ¡Nunca visto! ¡Los estudiantes de La Sorbona acaban de lanzar un llamado: todos los obreros deben ocupar todas las fábricas en toda Francia! ¡El partido está atontado, sobrepasado!

Siné: *Le chienlit c'est moi*

El fracaso de la guerra en el plano de los símbolos enfrentó a los grupos contraculturales con los aparatos políticos y con el problema de la toma del poder. Durante 1967 y 1968, Estados Unidos fue escenario de una creciente oleada de motines de tinte insurreccional. La policía hizo 700 arrestos durante la gran marcha antibélica de octubre en Washington. En marzo del año siguiente, los estudiantes de la Universidad negra de Howard ocuparon los locales. En abril, tras el asesinato de Martin Luther King, los educandos de la Universidad de Columbia la tomaron en el curso de una revuelta que se prolongó quince días. Inmediatamente, en doce universidades estadounidenses reventó una huelga general contra el racismo y la guerra. En mayo tuvo lugar una gigantesca marcha de los pobres en Washington, y los estudiantes ocuparon las instalaciones de las universidades de Stanford, de Michigan y del San Francisco State College. En junio, hubo lucha de barricadas en Berkeley. Todo parecía anunciar una confrontación decisiva.

A pesar de ello, la confrontación no sucedió en Estados Unidos, sino en Francia, y casi sin señales premonitorias. Superó el nivel del mero gesto, porque logró implicar sucesivamente a diversos sectores sociales. El llamado «Mayo francés» fue el resultado de una reacción en cadena cuyos eslabones están bien definidos.

La primera inspiración del movimiento provino de la «Internacional Situacionista», un grupo de teóricos creado en 1957 y empeñado en borrar las diferencias entre arte y vida cotidiana mediante una implacable crítica de la sociedad masificada por la mercancía. Un núcleo de los «situacionistas» creó escándalo en

1966 en la Universidad de Estrasburgo, con un *comic* que fue fijado en toda la ciudad, y un panfleto sobre «la miseria estudiantil, considerada en sus aspectos económico, político, sicológico, sexual y particularmente intelectual, acompañado de una modesta proposición para su remedio[102]». Las tesis situacionistas contribuyeron a definir las causas del malestar estudiantil francés.

En efecto, la explosión demográfica de postguerra había forzado también en Francia una ampliación de las facilidades educativas y de la matrícula universitaria, la cual creció un 121% entre 1961 y 1967. El gobierno de De Gaulle anunció medidas para «contener la inflación» en los estudios superiores. La aplicación del llamado «Plan Fouchet», que comprendía estrictas medidas de selección, desencadenó en noviembre de 1967 una huelga de 10.000 estudiantes en Nanterre. Contribuyó al lanzamiento y a la radicalización de esta huelga un pequeño núcleo de izquierdistas solidarios con los «situacionistas», a los cuales se llamaría luego «Rabiosos» *(Enragés).* La agitación continuó, con intervalos, hasta el 22 de marzo, cuando los estudiantes, dirigidos por Daniel Cohn Bendit, ocuparon las instalaciones de la Universidad.

La acción de los «Rabiosos» habría de extenderse entre sectores mayoritarios del estudiantado. La protesta cundió rápidamente en las universidades de Estrasburgo, Besanzon, Marsella, Saint-Nazaire, Caen y La Sorbona. Los estudiantes de esta última realizaron el 3 de mayo un gigantesco acto de apoyo a sus colegas de Nanterre y a Cohn—Bendit, para ese momento perseguido. El rector Roche llamó a la policía, y ésta ocupo las instalaciones universitarias y detuvo a 527 estudiantes. Las organizaciones juveniles llamaron a una huelga estudiantil. El lunes 6, unos 600.000 jóvenes se unían al paro.

La inmediata represión policiaca convirtió el centro de París en campo de batalla. Los estudiantes salieron de los centros educativos y recurrieron a la barricada y al motín callejero. Su decisión habría de atraerles el apoyo de un conjunto de organizaciones políticas de izquierda, tales como la UJCML (Unión de las Juventudes Comunistas Marxistas Leninistas) y el comité «Vietnam de Base». El Partido Comunista, que al principio había calificado al movimiento de «grupúsculos» y de «hijos de grandes burgueses», terminó apoyándolos desde las columnas de *L'Humanité.*

La agitación atrajo importantes núcleos de obreros jóvenes. El 9 de mayo, una manifestación de 40.000 personas atravesó París entonando «La Internacional». El 13 de mayo, un millón de franceses se incorporó a las protestas. Como bien dijo Alain Geismar, ese día «señaló la salida de los estudiantes del *ghetto* de las universidades, la salida de los obreros del *ghetto* de las empresas»[103]. Los días inmediatos, una fulminante sucesión de huelgas y de tomas afectó las fábricas Sud-Aviation en Bou-

---

102 Sobre la «Internacional Situacionista» consúltense: Guy Debord: *La sociedad del espectáculo,* Castellote, Madrid, 1976; Bruckner y Finkielkraut: *Le nouveau desordre amoureux,* Editions du Seuil, París, 1977; y V. V. A. A.: *Crítica de la vida cotidiana (Textos de la Internacional Situacionista),* Guadarrama, Madrid, 1970.

103 Citado por Oscar Troncoso: *La rebelión estudiantil*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1973, p. 80.

genais, Renault en Cleon, la metalurgia, los textiles, la minería, los transportes colectivos y el correo. El 18 de mayo, nueve millones de trabajadores estaban en huelga.

El movimiento logró además la activa adhesión de gran parte de la intelectualidad. Godard, Truffaut y Lelouch suspendieron el XXI Festival de Cannes. El *Living'Theatre* provocó una agitación crítica en el Festival de Avignon: Sartre manifestó su público apoyo a los huelguistas. Se unieron al paro los artistas de la Comedia Francesa y del Teatro Nacional Popular. La Confederación General de Trabajadores realizó finalmente cuatro grandes manifestaciones pacíficas el día 24 de mayo. El 28 de mayo, estudiantes y obreros volvían a dominar París con imponentes concentraciones.

El movimiento había logrado su poder por la capacidad de integrar sucesivamente diversos sectores sociales. Tal circunstancia definió su fuerza, pero también sus límites. Quizá habría triunfado si a la agitación ideológica, estudiantil y obrera hubiera logrado añadir la acción política y coordinada de los partidos de la izquierda tradicional. Estos vacilaron. El Partido Comunista Francés y la Confederación General de Trabajadores buscaron resolver el conflicto mediante reivindicaciones laborales, acordadas en Grenelle el 27 de mayo.

Con este instrumento para conjurar momentáneamente la oleada creciente, De Gaulle obtuvo el apoyo militar del General Massu, comandante de los soldados franceses estacionados en Alemania, y apeló al electorado mediante un plebiscito en el cual se presentó a sí mismo como única alternativa contra *«le chienlit»* (el caos). Los bienpensantes atemorizados le dieron la mayoría. El movimiento insurreccional perdió ímpetu. Los trabajadores fueron regresando a sus fábricas. La policía tomó de nuevo los bastiones estudiantiles. Sin embargo, la revuelta forzó la dimisión del gabinete gaullista presidido por Pompidou, y en gran parte determinó la derrota de De Gaulle en un referéndum posterior, tras la cual presentó su dimisión.

El encuentro fortuito de teóricos, agitadores estudiantiles, obreros en huelga y ciudadanos simpatizantes sobre las barricadas de París habla creado un espectáculo ciertamente hermoso, pero no una revolución. Para triunfar, le faltó justamente lo que la contracultura rechazaba por cuestión de principio: un aparato político organizado y coherente. Es cierto que los que existían para la fecha fallaron: el error de la contracultura estuvo quizá en no crear uno propio. La brevedad de la lucha insurreccional no le dio tiempo para ello; el desencanto de la derrota le impidió estructurarlo posteriormente. El gesto insurreccional sirvió —primero en Francia, pero luego en Estados Unidos y en el resto de los países desarrollados— para despertar el pánico de las mayorías bienpensantes, y estimular a éstas al lanzamiento de un agresivo contraataque de represión, cierre ideológico y conservadurismo, que habría de dominar las décadas inmediatas.

Los resultados desilusionantes de la prédica por los hechos y de la provocación por los medios masivos impulsaron a la contracultura en Estados Unidos a una radicalización que cristalizó en movimiento terrorista. El terrorismo cultural del

grupo *Black Mask* —sabotaje de exposiciones— cedió el paso a los dinamiteros *Up Against the Wall, Motherfuckers, y a* los expertos en motines callejeros *Weathermen.* En 1969 chocaron abiertamente con la policía para protestar contra el proceso de Chicago, y luego pasaron a la clandestinidad, iniciando una táctica de voladura de bancos y estaciones de policía, que totalizó entre 1969 y mediados de 1970 cincuenta mil amenazas de sabotaje y cinco mil explosiones: entre ellas, atentados contra la General Motors, la CIA de Ann Arbor, la Mobil Oil, el Chase Manhattan Bank de Nueva York y el Bank of America de Santa Bárbara[104]. En Inglaterra, la *Angry Brigade* siguió el mismo rumbo. La represión llevó a estos grupos, al igual que al *Black Panther´s Party,* a un aislamiento similar al de los primeros nihilistas rusos. La contracultura debió buscar nuevos caminos para restablecer contacto con las masas.

De allí que terminara sirviendo en los movimientos electorales de algunos candidatos de corte liberal. Así sucedió en la campaña de Mac Govern, quien fracasó, y en la de Jerry Brown, el cual triunfó en 1974 como gobernador de California, con un amplio apoyo de los sectores izquierdistas, que eran respetable fuerza en ese Estado[105]. Es legítimo, desde luego, apoyar un candidato liberal en contra de uno retrógrado, pero tal apoyo no conduce a la revolución, ni logra ninguno de los objetivos finales de la contracultura. La maquinaria de mistificación de las elecciones da para todo.

El intento de establecer una estructura de comunicación independiente concluyó así en la manipulación de esa estructura por los políticos tradicionales, cuando no por los inventores de nuevas religiones, que atrajeron a gran parte de los líderes de la contracultura. De la comunicación interna se pasó a la propaganda externa, y de ésta a la participación y a la ineficacia.

Entonces, los integrantes del Partido Internacional de la Juventud comenzaron a cumplir treinta años.

104 Cf. Mario Maffi: *op. cit.*, pp. 160-163; así como Peter Stansill y David Z. Mairowitz (comps.): *Bamn,* Penguin Books, Middlesex; 1971 , pp. 153-168.

105 Cf. Abbie Hoffman, Jerry Rubin y Ed Sanders: *Vote!,* Warner Paperback Library, Nueva York, 1972. También: Nat Hentoff; «The last hurrah?» en *Evergreen,* agosto 1970, p. 20-23.

Contraculturas de la intimidad

¡Mira!
¡Tanta gente solitaria!

JOHN LENNON Y PAUL MCCARTNEY: *Eleanor Rigby*

Casi todos los bienes que el sistema social facilita al hombre podrían ser conseguidos individualmente, salvo uno: el de la relación íntima con el semejante. ¿Qué es lo que falta al náufrago, al tripulante en un viaje solitario, al castigado con la incomunicación? Le falta *el otro.* Pero *el otro* es lo diverso, la posibilidad de intercambiar opiniones. Al solitario le falta la *contradicción:* le falta un semejante que sea diferente.

Tal es la dialéctica de la soledad y la compañía. Cuando queremos la conformidad de quien nos acompaña, le concedemos a ella un valor directamente proporcional a la libertad que le atribuimos.

La conformidad de un eco, de un espejo o de un adulante no significa nada: es otra forma de soledad. La compañía se obtiene compartiendo un código a través del cual nos puede llegar un mensaje inesperado.

No es de extrañar que estos términos recuerden los de la teoría de la información. Mecanismos similares rigen la comunicación humana, la interacción entre culturas y la reproducción sexual. Si al huir de la soledad evitamos la unilateralidad del punto de vista, en la compañía buscamos la divergencia y por tanto la profundidad de la visión, utilizando un procedimiento similar al de la mente, que sobreimpone las imágenes contradictorias que le remiten ambos ojos para lograr así el efecto estereoscópico.

En la unión sexual, la naturaleza encuentra asimismo la posibilidad de coordinar informaciones divergentes que llegan formuladas en un código común. Cada nuevo ser es el resumen de las diferencias entre el gameto masculino y el femenino. En el encuentro fecundante entre disciplinas se da igual conciliación de la diversidad. Las culturas mismas sobreviven gracias a un continuo proceso de asimilación de divergencias y mueren cuando tal proceso se interrumpe. La relación

entre persona y persona —así como la relación entre soma y soma, y entre cultura y cultura— requiere, por tanto, de un código común y de una señal novedosa —no redundante, sino inesperada, diferente— transmitida a través de ese código compartido. La dialéctica de la comunicación, por ello, requiere la aceptación de la diversidad dentro de la comunidad.

La ruptura de la soledad sólo se da entre iguales. Y sólo es igual nuestro aquél a quien atribuimos nuestra propia independencia. Las condiciones de este juego son rigurosas. A medida que dominamos a quien nos acompaña, éste deja de ser compañía. A medida que el otro nos domina, dejamos de ser compañía para él, porque la comunicación —la entrega de lo inesperado— desaparece.

Sobre estos lineamientos, podemos postular tres posibles estilos de comunicación entre unidades que comparten un código —un lenguaje, un sistema de valores, un interés común. En la primera hipótesis, ambas unidades, iguales e independientes, se comunican en igual grado sus diversidades. En este caso, existe un mutuo enriquecimiento de la comunicación y de la relación, que se nutre de la riqueza de la disimilitud de contenidos. En la segunda hipótesis, un sujeto comunica a otro su información, y lo priva de la autonomía de retribuirle con mensajes disimiles, o rechaza estos mensajes. En tal caso, la relación se empobrece, y la comunicación se daña proporcionalmente. En una tercera hipótesis, uno de los sujetos rechaza su propio derecho a disentir, y conforma su mensaje al que el otro le dicta, al extremo de que repite exactamente las peculiaridades de aquél. En este caso, también la relación se empobrece, y desemboca en incomunicación.

La historia de la lucha por la intimidad es la de los intentos de eliminar las mediaciones que convierten a los seres humanos en emisores todopoderosos o receptores indefensos, y que obstaculizan el logro de la comunicación ideal entre iguales que se buscan para el intercambio y el respeto de su divergencia.

Este marco nos permite situar los conflictos de la relación personal, de la relación sexual y de la mera intimidad sicológica dentro de la colectividad industrial de la modernidad. En todos esos campos, la contracultura intentó —y no logró— igualar los términos de la comunicación.

Revolución sexual

Sodomía, fellatio, cunnilingus, pederastia.
Padre, ¿por qué estas palabras suenan tan feo?

GEROME RAGNI Y JAMES RADO: *Hair*

En la civilización industrial de la modernidad, la realización sexual se encuentra mediatizada por una serie de supuestos económicos. La relación entre los

sexos, que corresponde a una necesidad de satisfacción biológica y a otra necesidad psicológica de relación personal, está sometida a un conjunto de obligaciones jurídicas —en virtud de las cuales la colectividad interviene para asegurar la estabilidad de la unión— y económicas —en cuanto se sostiene todavía la tradicional asignación de roles en la cual el hombre es el proveedor, y su capacidad de mantener una relación aprobada socialmente depende de su competencia para asegurar el sostenimiento de la hembra y de la prole. Tal relación, que arroja sobre el hombre pesadas cargas económicas y morales, y asigna a la mujer un papel de dependencia que cada vez corresponde menos a la realidad social, termina por convertirse en frustrante.

Este fracaso de la relación sexual no se limita al plano fisiológico. Conjuntanente existe una frustración del deseo de intimidad; de la legítima necesidad de establecer nexos personales y profundos —acompañados o no del elemento sexual— con otras personas. La colectividad industrial acumula en sus centros fabriles y administrativos muchedumbres condenadas a la soledad. El habitante de la ciudad está herméticamente aislado de las cien mil personas con las cuales se cruza en la calle para ir al trabajo; de las mil que encuentra en el centro comercial; de las cincuenta que lo acompañan en el transporte colectivo; de las quinientas que trabajan en la misma empresa; de las doscientas que viven en su mismo edificio de apartamentos, y acaso también de las dos o tres que comparten su vivienda. En virtud de ello, desarrolla una actitud de retraimiento, hostilidad y frialdad, cuya divisa es el «no te comprometas», cuya consigna es la indiferencia y cuyo trasfondo es el miedo. El temor lleva a ver en todos los seres humanos competidores o enemigos.

De allí, la histérica carrera de estas sociedades, y particularmente de la estadounidense, hacia organizaciones gregarias que aseguren, siquiera a nivel institucional y artificial, un sustitutivo de la relación personal. El solitario de la multitud paga la agregación a un clan con la cuota del *Rotary* o del *Club de Leones;* a un equipo con los honorarios de los encuentros de grupos; o un amigo ficticio, con la sesión del sicoanalista[106]. Reducido a la última frontera de la soledad, todavía podrá comprar una mascota, con la cual desarrollar el ritual de un afecto negado y sin respuesta.

En las culturas primitivas y rurales se habilitan sistemas para que la pubertad coincida con el matrimonio o con un tipo de relación sexual regular. Los ritos de paso, celebrados al principio de la adolescencia, convierten al sujeto en un adulto en toda la extensión de la palabra. Como hemos visto, algunos de los ceremoniales de la contracultura tuvieron carácter de auténticos ritos de paso.

En la sociedad industrial, la pubertad se adelanta cada vez más y la capacidad

106 La falta de relaciones profundas ha facilitado el desarrollo de toda una contracultura de encuentros terapéuticos que tuvo en ciertos momentos tonos mesiánicos, ver por ejemplo, William Schutz: *Todos somos uno: la cultura de los encuentras,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1971; y Joel Fagan e Irma Sheperd: *Teoría y técnica de la psicoterapia gestáltica,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970.

económica se retarda progresivamente. El proceso de integración social requiere estudios y entrenamientos cada vez más largos, o prolongadas pasantías en niveles de ingreso insuficientes. Existe un lapso cada vez mayor entre la capacidad sexual y su satisfacción aprobada por la sociedad. Un adolescente, sexualmente maduro a los doce años, puede tener que estudiar hasta los veinticinco, y todavía trabajar algunos años más para estar en condiciones de sostener un hogar apenas a los treinta años. O puede permanecer indefinidamente en empleos subremunerados que lo incapaciten para mantenerlo. Así, la vida sexual del adolescente es un rosario de frustraciones, abstinencias, relaciones clandestinas y sentimientos negados. Esta tensión desemboca en el legítimo deseo de una liberación sexual, que despoje a ambos sexos de la carga negativa de sus papeles.

En Estados Unidos durante la década de los sesenta facilitaron una cierta liberalización de las costumbres la creciente afluencia y autonomía de los adolescentes; la masiva entrada de las mujeres al mercado de trabajo, con la independencia económica y social consiguiente, y la venta generalizada de anticonceptivos orales. Para 1973, un 25,7% de las estadounidenses entre 15 y 44 años estaban usando regularmente la píldora[107]. Hacia 1949, Kinsey había escandalizado al país revelando que, según su muestra de unas 11.000 personas, una décima parte de las mujeres habían tenido relaciones sexuales premaritales antes de cumplir los 17 años, y un tercio antes de cumplir los 25. Hacia 1973, Morton Hunt, basándose en una muestra más reducida de unas 2.000 encuestas, encontró que un 20% de las mujeres había tenido tales relaciones antes de los 17 años, y un 81% antes de los 25. Más de la mitad de las encuestadas por Kinsey que habían tenido relaciones premaritales lo habían hecho con una sola pareja; tres décadas más tarde, Morton Hunt encontró una proporción idéntica. Los varones de más de 35 años entrevistados por Kinsey entre 1938 y 1949 tuvieron un promedio de seis parejas; los encuestados por Hunt en 1973 presentaban aproximadamente el mismo número de relaciones. Tampoco hubo un incremento apreciable en las relaciones de adulterio: Kinsey calculó que la mitad de sus encuestados casados había cometido adulterio; la encuesta de Hunt arrojó sólo una incidencia de un 41%. La principal variación parecia apuntar hacia un incremento en las relaciones prematrimoniales y un descenso en la edad en que comenzaban las mismas, pero no necesariamente sugerían promiscuidad ni libertinaje: en la mayoría de los casos tales uniones se realizaban con parejas estables, con quienes se esperaba llegar al matrimonio. Con razón concluyó Morton Hunt que «por remarcables que estas cifras sean, no implican en absoluto una ruptura total con el pasado»[108].

A esta incipiente liberación sexual, que apenas amenazaba transformar las instituciones familiares y destruir la trama de supuestos económicos que rodean la relación íntima, opuso la sociedad industrial una venta masificada de símbolos

107 David Black: «Beyond the Pill» en *Playboy,* marzo 1977, p. 99.

108 Alfred Kinsey y otros: *Sexual behavior in the human female*, Pocket Books, New York, 1965; y Morton Hunt: *Sexual behavior in the 1970's*, *Playboy* Press, Chicago, 1974.

del sexo, mediante los cuales el consumidor podía satisfacer sustitutivamente sus frustraciones. La implicación sexual, abierta o subliminal, se convirtió en el tema preponderante de la propaganda que incitaba al consumo; se industrializaron mercancías que, como la minifalda o las botas, sugerían una señal sexual que no tenía que corresponder a nada. La represión continuó institucionalizada bajo un barniz de erotismo postizo.

Así, el sexo, como los restantes símbolos de la contracultura, sufrió el proceso de multiplicación, neutralización e inversión del significado que hemos indicado anteriormente. Si sus adherentes comenzaron exhibiendo la bandera de un sexo adánico, a la vez libre y gratuito *(free),* el sistema no tardó en oponerle el mensaje universal de que el sexo puede ser conseguido a través de la mercancía —sea ésta ropa, automóviles, perfumes, cigarrillos, joyas o viajes— y de que puede, a su vez, comprar mercancía —seguridad, *status* matrimonial, ascenso en el trabajo y otras ventajas materiales[109].

En ambos casos, el sexo deviene valor de cambio y objeto, y en la misma medida se ocluye como vehículo de intimidad. La civilización industrial lo despoja de su función reproductiva mediante la píldora y lo despoja de su función personal al volverlo medio indispensable para fines o fin inalcanzable sin medios.

No es extraño por ello que la revolución sexual haya concluido en —o por lo menos revelado— una extensísima patología erótica en las colectividades de la modernidad. La literatura sobre el tema, lejos de descubrirnos la aproximación a las relaciones edénicas descritas por Reich en sus libros[110], aburre con una abrumadora estadística sobre impotencia, frigidez, terror al sexo, trastornos neuróticos, insatisfacción, preocupaciones obsesivas y recriminaciones. No es el sexo lo que ha fracasado, sino el intento de obtener a través de él ventajas que le son extrañas. La lógica de las relaciones personales determina que sólo se puede obtener de una relación lo que se lleva a ella. Quien compra compañía, o sexo, o admiración, obtiene a cambio sólo mercadería. La costumbre, consagrada por el sistema y refrendada por su publicidad, de considerar al sexo un medio, un ins-

---

109 Sobre la primera aserción, aparte de las citadas obras de Packard, consúltese Wilson Bryan Key: *Media sexploitation,* un detallado estudio de la manipulación síquica del consumidor. Sobre la segunda sería recomendable un análisis de contenido de cierta prensa «femenina» cuyo prototipo es *Cosmopolitan,* y cuyo mensaje versa invariablemente sobre las ventajas que puede reportar la nanipulación sexual y sicológica. El primer tipo de mensaje se centra preponderantemente en un eceptor femenino. En ambos casos, el sexo está subordinado a una categoría económica: conseuencia de la misma, o causada por ella.

110 Ver su estudio sobre la sexualidad de los pueblos primitivos en *The invasion of compulsive sex morality,* Penguin Books, Londres, 1975, y su posible redención en la colectividad industrial en *The function of the orgasm;* Daniel Guerin: *La revolución sexual,* Editorial Tiempo Nuevo, Caracas, 1971. Una revisión de los principales trabajos estadísticos que comenzara por el clásico de Kinsey: *Sexual behavior in the human female,* ya citado, y concluyera en el *Informe Hite,* revelaría que la insatisfacción parece crecer en mayor medida que el número y la frecuencia de las relaciones. Al extremo de que el último trabajo citado, con todo y su endeble soporte estadístico (se refiere apenas a unas 3.000 encuestas a las que se pretende representantivas de la población estadounidense, que se acerca a los 200 millones de personas), postula de manera flagrante el abandono de las relaciones heterosexuales.

trumento manipulativo, un valor de cambio, hace desconcertante la relación de justicia en virtud de la cual el mero aporte de sexo sólo es retribuido con sexo, y no con protección o *status* o subordinación o amistad o respeto o amor o prestaciones económicas o, en otras palabras, el restante universo de las relaciones humanas.

Movimiento homosexual

Gay is okey.

CONSIGNA HOMOSEXUAL

Los datos que Kinsey terminó de recoger en 1949 revelaron que una cuarta parte de los varones estadounidenses encuestados había tenido, por lo menos una relación homosexual. En 1973, Morton Hunt encontró una proporción igual entre sus entrevistados. Asimismo, determinó que una de cada cinco solteras y una de cada diez casadas habían tenido experiencias lesbianas: también aquí las estadísticas eran sorprendentemente similares a las compiladas por Kinsey tres décadas antes. Ello llevó a Hunt a concluir que «en suma, mientras que la homosexualidad se ha vuelto más visible que en la generación pasada, su incidencia en la población general y el rol que juega en la vasta mayoría de hombres y mujeres no parece haber cambiado»[111].

Lo que sí cambió abiertamente fue la actitud contracultural que en las últimas décadas asumieron los veinticinco millones de *gays* y lesbianas que, según se estima, viven en Estados Unidos. Minoría más o menos oculta en tiempos de Kinsey, hacia 1950 creó públicamente la *Mattachine Society* y las *Hijas de Bilitis,* organizaciones para la defensa de sus intereses; en 1969 protagonizó tres días de motines en protesta por la clausura de un bar homosexual en Nueva York; en 1970 los conmemoró con desfiles en esa ciudad y en San Francisco; en 1984 reunió cien mil adeptos en una marcha de protesta contra el cierre de los baños públicos, también en Nueva York; en 1987 reunió un cuarto de millón de adherentes en Washington para desfilar en defensa de sus derechos civiles, y en 1989 el grupo ACT UP (*Aids Coalition To Unleash Power)* animó una provocación-protesta aplastando hostias ante la Catedral de Saint Patrick, en el más puro estilo de las acciones *yippies*: mezcla de *happening* y manipulación de los medios.

A esta homosexualidad disruptiva se ha ido oponiendo progresivamente otra corriente, deseosa de integración en las estructuras del sistema discriminador. La misma se ha anotado progresivos triunfos: elección de *gays* para cargos representativos, como el supervisor Harvey Milk en San Francisco en 1977, el congresante Gerry Studds, quien hizo pública su peculiaridad en 1983, y otros cincuenta

111 M. Hunt: *op. cit.*, p. 163.

oficiales electos reconocidamente homosexuales; constitución de *lobbys* para la defensa de sus derechos; obtención en 1986 de un fallo de la Suprema Corte que impide a los estados de la Unión ilegalizar la sodomía; integración de comités para apoyar la investigación médica sobre el SIDA y para defender a los enfermos del virtual estado de parias en que los colocan las medidas sanitarias y la discriminación social. Su aspiración inmediata es el ingreso libre en las instituciones más conservadoras: el ejército y la familia legalizada con derecho a adopción. Siete ciudades estadounidenses tienen leyes que acuerdan diversos derechos conyugales a las parejas homosexuales. Como dice Roberta Achtenberg, activista lesbiana y fiscal en San Francisco, «los *gays* se dan cuenta repentinamente de que necesitan. los sistemas de ayuda que el Estado y la sociedad les conceden como derechos a las familias heterosexuales»[112].

Para lograr esta asimilación, algunos dirigentes de importancia desaconsejan las tácticas extremistas de ACT UP. Martin Bauml Duberman, por ejemplo, sostiene que «hay que minimizar las diferencias con la mayoría para ganar la aceptación», a pesar de que «de hecho el valor de la subcultura está en su diferencia». Marshall Kirk y Hunter Madsen argumentan que «la revolución *gay* ha fracasado» porque ciertas conductas extremas, como la promiscuidad o el sexo público, ofenden a las personas convencionales[113].

Lo cierto es que la contracultura *gay* ha durado en actividad visible mucho más que las restantes protestas sexuales. Quizá tenga que ver con ello el hecho de que estas últimas deseaban abandonar el sistema, mientras que los *gays* en gran parte aspiran a integrarse en él. Ello no será difícil para un mercado y un electorado coherentes de veinticinco millones de personas: una cultura no es más que una contracultura convertida en mercado.

Movimiento de liberación femenina

La naturaleza de la mujer es tan propia para la guarda de un Estado como la del hombre, y no hay más diferencia que la del más o del menos.

PLATÓN: *La República, Libro V*

Uno de los hechos más constantes de la especie humana es la división de roles entre hombre y mujer, y el papel preponderante del primero en casi todas las

112 Eloise Salholz y Tony Clifton: «*The future og gay* » en *Newsweek,* 12 de marzo 1990, pp. 42-47.

113 *Ibid.*, p. 46. Sobre el movimiento homosexual, consúltense además Stansill y Mairowitz (comps.): *op. cit.*, pp. 213 y *ss.* Maffi: *op. cit.*, pp. 134-138; Daniel Guerin: *op. cit.*; el lúcido nsayo de Manuel Puig incluido en *El beso de la mujer araña,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1978; y, en general, las obras relativas a liberación femenina citadas en la sección inmediata, a mayoría de las cuales estudian tanto el homosexualismo como la cuestión lesbiana.

sociedades históricamente conocidas. La explicación de Engels, derivada de la de Morgan, sostiene que esta divergencia se afirma en el momento en que, al aparecer la propiedad, el varón también convierte en propiedad privada exclusiva a la mujer para asegurar un mecanismo de transmisión hereditaria del patrimonio. Al respecto afirma Engels que la familia monogámica «Nace de la familia sindiásmica, según hemos demostrado en la época que sirve de límite entre el estadio medio y el estadio superior de la barbarie; su triunfo definitivo es uno de los síntomas característicos de la civilización naciente. Se funda en el poder del hombre, con el fin formal de procrear hijos de una paternidad cierta; y esta paternidad se exige, porque esos hijos, en calidad de herederos directos, han de entrar un día en posesión de los bienes de la fortuna paternal». Este desarrollo tendría origen en una división del trabajo entre los sexos de acuerdo con la cual, según el propio Engels, «el papel del hombre consistía en proporcionar la alimentación y los instrumentos de trabajo necesarios para ello, y, por consiguiente, era propietario de estos últimos; se los llevaba consigo en caso de separación, igual que la mujer conservaba sus enseres domésticos. Según la costumbre de la época, el hombre era igualmente propietario del nuevo material de alimentación (el ganado) y, más adelante, del nuevo medio de trabajo (el esclavo)»[114].

El factor esencial de la división vendría a ser dado, por tanto, por las facultades del hombre para el trabajo físico violento (captura de la presa, cría del ganado, cacería de esclavos), y las vinculaciones entre la fisiología femenina, la preñez y el cuidado de los niños. Un hecho biológico habría dado lugar a una categoría económica que, a su vez, ha creado toda una superestructura social, cultural, jurídica y política.

Diversos han sido los intentos de complementar esta explicación. Simone de Beauvoir la considera «desilusionante» e «incompleta» y añade que «el hecho de que la mujer sea débil y de inferior capacidad productiva no explica tal exclusión: debido a que la mujer no compartió la forma de trabajar ni de pensar, porque permaneció encadenada a los misteriosos procesos de la vida, es que el hombre no reconoce en ella un ser igual, ya que no la aceptó, ya que, a sus ojos, tenía el aspecto del otro; el hombre no podía más que ser su opresor»[115]. Pero tal objeción no aclara por qué debía ser el varón quien oprimiera a la mujer en función de su *otredad,* y no viceversa; salvo que se acepte como innato y determinante de una forma de trabajar y, ante todo, de pensar, este encadenamiento «a los misteriosos procesos de la vida». La feminista Juliet Mitchell también complementa la explicación económica apuntando otra cualidad innata de la mujer, su «menor capacidad para la violencia así como para el trabajo, que ha determinado su subordinación», ya que «en la mayoría de las sociedades la mujer no sólo ha

114 Federico Engels: *El origen de la familia, de la propiadad y el Estado,* Editorial Claridad, Buenos Aires, 1935, p. 70. Verasimismo, Paul Lafargue: «El Mito de Prometeo» en *El derecho a la pereza*, Editorial Grijalbo, Mexico, 1970, p. 70.

115 Simone de Beauvoir: *The second sex,* Bantam Books, Nueva York, 1965, p. 72.

sido menos capaz que el hombre de desempeñar labores arduas, sino que ha sido también menos capaz de pelear», al tiempo que «el varón no sólo tiene la fuerza para dominar a la naturaleza, sino también a sus semejantes»[116].

El tema de la determinación innata de una conducta menos agresiva ha sido desarrollado asimismo por Norman Mailer y por el antropólogo Steven Goldberg, quien apunta que «las diferencias sexuales, en cuanto a la agresión, son suficientes para explicar la inevitabilidad del patriarcado, el dominio masculino, y la conquista por parte del varón de roles de categoría»; diferencias en principio localizables en «el sistema hormonal, que hace que el hombre sea más agresivo». Esta diferencia sería, por otra parte, reforzada y perpetuada por un sistema de socialización localizado en la propia familia y en el grupo social, que obliga a los sexos a aceptar estos roles como inmodificables, y a internalizarlos[117].

Las críticas contra las consecuencias sociales, económicas y políticas de tal separación de roles son de antigua data. La igualdad de derechos con el hombre, el acceso a la política, la igualdad de remuneración, la liberalización de costumbres y la modificación e incluso la desaparición de la familia figuran en los clásicos sobre la materia, desde el liberal *La igualdad de los sexos* de John Stuart Mill y H. Taylor Mill, hasta el *Manifiesto Comunista*[118]. Estrictamente hablando, toda la teoría de la liberación femenina fue desarrollada por Platón, quien, al señalar que en un Estado en donde impera la justicia cada ciudadano debe ocuparse del oficio para el cual es más apto, añadió que debía darse también esta oportunidad a las mujeres, tomando en cuenta como único criterio selectivo *el grado de aptitud individual presentado por cada una de ellas, y no el sexo*[119]. En virtud de sus capacidades particulares, perfeccionadas por la educación y verificadas por sucesivos exámenes, la mujer —al igual que el varón— podía ser productora, guerrera o filósofa gobernante. Añadamos que, con agudeza, Platón sostuvo que este cambio sólo podía darse en un sistema político en donde hubiera desaparecido la propiedad, que induce al individuo a contraponer sus intereses económicos particulares a los del Estado; y la familia, que presupone la exclusividad sexual sobre la pareja y la vinculación prolongada entre los procreadores y los descendientes. En la utopía platónica, además, estarían separadas sexualidad y reproducción —la una libre y promiscua para las uniones no fecundas; la

116 Juliet Mitchel: *Womans Estate*, Penguin Books, Middlesex, 1976, p. 103.

117 Norman Mailer: *The prisiones of sex,* Signet Books, Nueva York, 1971, p. 169; Steven Goldberg: *La inevitabilidad del patriarcado,* Alianza Editorial, Madrid, 1976, p. 93. Sobre los mecanismos de internalización del rol femenino ver Elena Gianini Belotti: *Little girls,* Writers and Readers Cooperative, Londres, 1975; Robin Lakoff: *Language and woman's place,* Harper Books, Nueva York, 1975; y *Mary* Douglas: *Purity and danger,* Penguin Books, Londres, 1970, contentivos de cuidadosos análisis sobre las estructuras educativas, lingüísticas y mágico-religiosas, respectivamente, de perpetuación de los roles sexuales.

118 Cf. J. Stuart Mill y H. Taylor Mill: *La igualdad de los sexos,* Guadarrama, Madrid, 1973; Marx y Engels: *Manifiesto Comunista,* Academia de Ciencias de la U.R.S.S., Moscú, 1960. También la antología de textos de Marx, Engels, Alexandra Kollontai y A. F. Shishkin, publicados bajo el título de *Emancipación de la mujer,* Editorial Grijalbo, México, 1970.

119 Platón: *La República,* Editorial Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1962, pp. 159 y *ss.*

otra regimentada por los planes eugenésicos obligatorios de los (y las) filósofos gobernantes.

Viable o no, el sistema platónico señala el hecho de que la plena integración igualitaria de la mujer a la sociedad afecta los vínculos económicos, sexuales y sicológicos que la sujetan a la institución familiar; y, por argumento contrario, señala que, en la medida en que la mujer confine su actividad productiva, su lealtad sicológica y su actividad sexual y reproductiva en el marco de la familia, no podrá lograr una plena igualdad con el hombre. Casi todos los clásicos sobre la materia no han hecho otra cosa que desarrollar estas intuiciones fundamentales.

El actual movimiento de liberación femenina comparte con las restantes contraculturas su diversidad ideológica y organizativa; su especificidad casi excluyente, y la preponderancia del trabajo a nivel simbólico.

Es imposible, en efecto, hablar de *un* movimiento de liberación femenina[120]. Centenares de grupos y de personalidades han ofrecido las más diversas metas y vías de acción; desde la acomodaticia NOW, que quiso lograr una mejor participación de las mujeres en las instituciones ya existentes —propiedad, negocios, familia—, hasta la apocalíptica SCUM (*Society for Cutting Up Men*), cuyos planes confesos comprendían la castración y la eliminación de todos los varones del planeta. Esta multiplicidad de grupos y tendencias determinó, a la vez que la variedad del movimiento, su relativa ineficacia, la dispersión de esfuerzos y la contradicción de iniciativas: propusieron sus objetivos sin coordinarlos dentro de un plan más vasto de reforma social, lo que causó su aislamiento y a veces su oposición a otros movimientos contraculturales. Paradójicamente, buena parte de los textos de los movimientos de liberación femenina contuvieron ataques, no contra el *establishment,* sino contra los grupos contestatarios; muchas de sus acciones públicas se dirigieron, asimismo, contra personas, grupos o publicaciones de la contracultura[121]. De tal manera, una causa inseparable del resto de los intentos de reforma social corrió el riesgo de excluirse de ellos y de presentar sus reivindicaciones como una causa particular, al margen de la lucha de clases y de los restantes problemas de la sociedad alienada. Pero es cierto que algunas de estas reivindicacines eran inseparables de una cierta identidad sexual: entre ellas, el derecho al control de la fecundidad y al aborto. Los movimientos de libera-

120 Mario Maffi hace un recuento de unos 50 grupos en Nueva York, 35 en San Francisco, 30 en Chicago, 25 en Boston y «un número indefinido en otras ciudades americanas», aparte de núcleos en Inglaterra, Holanda, Alemania (*op. cit.*, p. 123). Otros estudiosos de la contracultura como Stansill y Mairowits *(Bamn) y Juliet* Mitchell *(Woman's Estate),* ni siquiera intentan hacer un censo aproximado. María Arias en *La liberación de la mujer* (Salvat Editores, Barcelona, 1973), hace un recuento parcial en San Francisco de 42 grupos sociales y políticos, 22 publicaciones, 46 establecimientos siquiátricos y de 100 grupos en Los Angeles. Resaltan la diversidad de los grupos, su escasa coordinación y su aparición en los países desarrollados.

121 Así, la toma por un grupo feminista del periódico contracultural *RAT,* y el *Manifiesto de Robin Morgan* donde acusa a la contracultura de estar preponderantemente inspirada, integrada y dirigida por varones; ambos documentos compilados por Stansill y Mairowitz: op.cit., pp. 199-212.

ción femenina, en este aspecto, no difirieron de otros sectores de la contracultura empeñados en postular vindicaciones particulares, relativas de manera directa y exclusiva al tipo de marginación específica sufrida, y sólo en casos excepcionales integradas en un plan global de desalienación.

También caracterizó a estos movimientos el énfasis en la manipulación simbólica propio de tantos otros sectores de la contracultura. Las feministas fueron y son ante todo organizaciones de propaganda y de movilización de la opinión. Sus armas consisten en revistas, publicaciones y manifestaciones; con menos frecuencia en centros de asistencia social, de asesoría jurídica y de promoción de reformas legislativas; muy raramente son sindicatos o partidos políticos en la estricta acepción de la palabra.

El énfasis en la manipulación de símbolos tiene ventajas. La primera, la legalidad; la segunda, el relativo consenso de opinión. La mayoría de las legislaciones modernas consagran de manera formal el principio de la igualdad de derechos de la mujer, y la casi totalidad de las organizaciones políticas y de los medios de comunicación de masas lo proclaman. En el campo de la manipulación de símbolos, las feministas empeñan una batalla ganada de antemano por teóricos de la talla de Stuart Mill, Mary Wollonstonekraft, Marx, Engels, Alexandra Kollontai, Stella Browne y Simone de Beauvoir. El hecho de que la batalla siga empeñada denota la flaqueza esencial —compartida por toda la contracultura— del método de trabajo que enfatiza la mera manipulación de símbolos por encima de otras variedades de la praxis política.

En efecto, la igualdad y la libertad femenina pueden ser declaradas en constituciones, custodiadas por leyes, refrendadas por medios de comunicación y celebradas por grupos feministas —pero sólo empiezan a existir desde el momento y a medida que la participación directa de la mujer en el mercado de trabajo le da una fuerza económica específica y le asegura el control de sus ingresos. Cada libertad es comprada y ganada a través de una responsabilidad, cada posición, conquistada a cambio de un servicio prestado. De la participación de la mujer en los procesos productivos de la sociedad y de la índole de esa sociedad depende la condición de la primera, tanto en sus aspectos económicos como en los sociales y culturales. Conforme a la aguda observación de Stella Browne al oponerse al *doble standard,* el mismo «es una parte integral de cierto orden social; y repudiar tal *standard,* mientras se sostiene y se acepta ese orden social, me parece absurdo»[122].

Las proclamaciones supraestructurales de igualdad de derechos de la mujer serán por ello vacuas mientras no estén respaldadas por una igualdad de participación infraestructural en los procesos productivos. Y esta participación, a su vez, no asegurará la justicia, mientras se dé dentro de las contradicciones que vician el trabajo en la sociedad capitalista.

122 «The sexual variety and variability women and their bearing upon social reconstruction» en Sheila Rowbotham: *A new world for women: Stella Browne, socialist feminist,* Pluto Press, Londres, 1977.

Justamente son tales contradicciones, y no el mero machismo o la existencia de la nueva izquierda las que amenazan las posibilidades reales de igualdad femenina. El primer dramático avance hacia ella se produce con la incorporación de la mujer a la industria, paso que, por cierto, la sometió a todos los horrores de la explotación laboral del capitalismo temprano[123]. La invención de la máquina de escribir le abre el mundo de la administración de los negocios, y la necesidad de mano de obra para las industrias bélicas incorpora asimismo inmensos contingentes femeninos a la producción industrial.

Pero así como las alzas de este mercado de trabajo «liberan» a la mujer —sometiéndola a las explotaciones y abusos del capital en condiciones de casi igualdad con los varones— sus bajas la mantienen o la hacen regresar a la dependencia económica, de la cual resulta su dependencia social[124]. Las primeras víctimas de una recesión son las trabajadoras, porque los empleadores suponen que el varón tiene dependientes que sostener con su sueldo, y por ello prefieren despedir a las mujeres, o no adjudicarles plazas. Las crisis son las que alejan a las mujeres de los puestos de trabajo y las dejan en una condición de dependencia económica en la cual no pueden menos que ser víctimas de otro tipo de dependencias: culturales, sociales y sicológicas.

Concretamente, la crisis general del capitalismo que se desata en la década de los setenta cierra infinidad de oportunidades para las mujeres, retrasa o impide su incorporación a la fuerza de trabajo y, por tanto, las coloca en roles más tradicionales, vinculados a las labores domésticas o a la dependencia familiar. Pero tales roles se hacen cada vez más inseguros porque el capitalismo, al debilitar los vínculos familiares, al mercantilizar el sexo, al arrancarle a la familia una a una sus funciones de producción, de educación y de seguridad social, hace de ella un asidero inseguro, transitorio y precario[125]. En América Latina, las maquilas prefieren contratar trabajadoras, pues las suponen más sumisas y menos conflictivas a la hora de soportar condiciones casi inhumanas de trabajo.Y a medida que las mujeres ven negadas sus posibilidades de liberarse a través de la inde-

123 Ver los casos de superexplotación del trabajo de mujeres y niños citados en *El Capital:* Libro Primero, Editorial Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1949, pp. 150-217.

124 Ver Judith Blake: «The changing status of women in developed countries» en *Scientific American,* septiembre de 1974, pp. 137-147: «Las posibilidades de que exista una gran expansión de oportunidades de trabajo para las mujeres parecen aún menos halagüeñas cuando consideramos la demanda para sus servicios. Las proyecciones que representan una expansión de la demanda de trabajo femenino asumen en su totalidad que habrá tasas altas de desarrollo económico —tasas que podrían ser totalmente irreales en los próximos 25 años (...) Todos estos factores negativos ifiplican que, si no hay variaciones imprevistas podría existir un tope absoluto en los países altamente desarrollados en lo relativo a la demanda de trabajo femenino en niveles de ocupación atractivos para he mujeres».

125 Judith Blake indica que «la rata de divorcios ha subido consistentemente desde la mitad de la década de los sesenta en casi todos los países considerados aquí» (los industrializados de Occidente). «Así, más mujeres podrían necesitar del trabajo, porque un número mayor de ellas se divorcia y otro pasa por la temprana experiencia de dos o más matrimonios en lugar de uno» (*ibid.*, p. 143).

pendencia económica, también ven amenazado su rol tradicional en la familia, la cual es atacada por la contracultura, pero también por las fuerzas disolventes de la sociedad industrial.

El sistema contribuye a mantener a la mujer dentro del rol tradicional al no ofrecer alternativas sociales para la realización de los quehaceres domésticos y la crianza de los niños: no provee ni guarderías ni comidas baratas y aceptables ni formas de realización simplificada y colectiva de las tareas del hogar; carencias éstas que tienden, o bien a encerrar a la mujer en su rol tradicional de suplirlas, o a atribuirle la doble carga del trabajo y los oficios domésticos[126], o bien a exigir del cónyuge una cooperación que se resiste a dar por ser contradictoria con su rol invariado de proveedor de la familia. Esta última alternativa es dificultosa, ya que «como lo indican las encuestas en ambos lados del Atlántico, los varones están típicamente inclinados a acordarles amplios 'derechos' políticos, civiles y económicos a las mujeres, pero sólo si éstas cumplen también con sus obligaciones caseras y familiares»[127]. Así planteado, el problema femenino se centra en una cuestión de reajuste de tareas atribuidas por una organización del trabajo en parte superada, dentro de una sociedad que no prevé los mecanismos ni las facilidades para tal reajuste, porque dichas actividades no son rentables, ni capitalizables[128].

La entrada de la mujer al mercado del trabajo asalariado dificulta o imposibilita su anterior especialización en los quehaceres domésticos de la familia nuclear: oficios del hogar y crianza de los niños. Gran parte de la problemática de la liberación femenina gira alrededor de la persistencia de la necesidad de estas tareas. Tal punto amerita reflexiones adicionales.

El problema del trabajo «doméstico» obedece a que la mujer abandona en grandes números la estructura de división del trabajo que la especializaba en él, antes de que se articule un sistema para asumir la realización social de tales tareas. La opción está entre una división del trabajo —tradicional o nueva— que encargue de tales cometidos a especialistas, o una acumulación de labores que

126 Como lo señala Blake: «pocas sociedades desarrolladas intentan ofrecer alguna ayuda suplementaria a las mujeres casadas que trabajan. Incluso en países tales como Francia y Suecia, donde el cuidado de los niños de las madres trabajadoras es aceptado como una responsabilidad social, las instalaciones son a menudo inadecuadas tanto en calidad como en número. En todos los países occidentales desarrollados, las comidas baratas y bien cocinadas son una rareza. Las trabajadoras casadas, por lo tanto, dependen fuertemente de la ayuda marital pues, según indican encuestas, es más probable si la esposa trabaja pero es insuficiente en su cuantía. De resultas de ello, las trabajadoras con familia tienden a estar sometidas a duras presiones (*loc. cit.)*.

127 *Ibid.*

128 Esta situación, por cierto, contrasta con la norma de los sistemas socialistas, donde la incorporación de la mujer al trabajo productivo no es facilitado por una política de creación de guarderías, de instalación de comedores y de otras facilidades para descargar de los trabajadores lo que en un principio eran tareas domésticas. Al respecto, ver Sheila Rowbotham: *Women resistence and revolution,* Penguin Books, Suffolk, 1974, pp. 220 y *ss.*; Margaret Randall: *No se puede hacer la revolución sin nosotras,* Casa de Las Américas, La Habana, 1978; y la publicación *La mujer en la sociedad socialista,* del Secretariado de Consejo de Asistencia Mutua Socialista, Akal, Madrid, 1976.

los recargue sobre el trabajo asalariado. La condición de la mujer es mejor en aquel sistema que asegura la primera opción; la del hombre y la mujer se agrava en aquél que los obliga a duplicar su jornada como trabajadores asalariados y como trabajadores domésticos. En la articulación de nuevos sistemas de solución especializada social del quehacer doméstico, por tanto, reside la condición del mejoramiento de la mujer.

Tal solución está próxima en los países socialistas; y remota en los capitalistas. Añadamos que, cualquiera que se adopte, significaría la desaparición del último asidero de estabilidad económica de la estructura familiar. Asumidas por especialistas las tareas domésticas y la crianza de los niños desde su más temprana edad; sólo la necesidad de relación intima, sicológica y sexual —y quizá en este orden de importancia— vinculará a las parejas, de manera probablemente más legítima, pero más transitoria.

Antes que de liberación de la mujer, habría que hablar de volatilización de la familia. Tal cambio redundaría en un incremento simultáneo de la libertad y de la soledad. Están por verse los resultados sicológicos de tal forma de vivir. Hasta el presente, la naturaleza sociable del hombre ha determinado que toda separación del vínculo hasta cierto punto natural de la familia redunde en una entrega proporcionalmente mayor a familias sustitutivas, tales como la sociedad, la orden religiosa, la causa política, la amistad y en general el grupo, sea éste profesional, deportivo o terapéutico. A medida que Dios y la familia mueren, dejan vacíos cuya ocupación no es sencilla. Se intentan sucedáneos de ambos: a la lucha heroica por librarse de aquéllos, sucede una batalla cómica por encadenarse de nuevo a sus cadáveres, y el miedo a la libertad conduce a rituales de resurrección ante las tumbas.

Debemos añadir que el trabajo doméstico no es improductivo: satisface de manera directa las necesidades de consumo y socialización más esenciales de la vida humana. Tampoco es impagado —en cuanto que su recompensa consiste en compartir el nivel de vida generado por el trabajo asalariado de otros miembros de la familia.

En el grupo familiar subsisten las estructuras no monetarias de cooperación y de asistencia mutua de la comunidad primitiva, insertas dentro de la sociedad industrial, y por ello inexpresables en términos de la teoría económica de la última. La liberación femenina es el abandono por la mujer de estas categorías de asistencia recíproca comunal interdependiente, para adherirse a las prácticas económicas —trabajo especializado, extrafamiliar, competitivo y cuantificado en un salario— de la modernidad.

El cambio de ocupación implica también el de mecanismos de control de conducta. Las coerciones establecidas en la familia comprenden un sistema de relaciones de dependencia sicológica —de la mujer y los descendientes hacia el varón, pero también de éste hacia ellos, en la medida en que tal dependencia lo

liga con una carga de responsabilidad hacia la parte alegadamente débil. En el mercado de trabajo no hay ya una relación de dependencia—sumisión-asistencia, sino de producción-disciplina-salario. Es también más fácil cambiar de trabajo que de familia. La sustitución de un mecanismo coercitivo por otro le ofrece a la mujer, por tanto, un margen más amplio de elección, un pago monetario preciso de su aporte, la promesa de un aumento de remuneración proporcional a la cuantía y la calidad de dicho trabajo —y no al *status* logrado por el padre de familia— y por ello, un mayor grado de libertad individual y de responsabilidad, al mismo tiempo que de incertidumbre.

Para la mujer se reproduce así, a escala individual, la reorientación de la conducta que señala Riesman como propia de quienes pasan desde la dependencia colectivista del grupo clánico o familiar en las sociedades atrasadas de alta demografía, hasta la autonomía e internalización de metas del habitante de la comunidad en desarrollo industrial y estabilización demográfica[129]. Afinando el análisis de Riesman, deberíamos decir que este cambio de patrones de conducta adviene primero en el varón, en contacto directo con la dinámica de la producción social, y que, a la larga, se extiende a los demás integrantes del grupo familiar, en el momento y a medida que el desarrollo social de la producción ataca y desintegra los núcleos clánicos y familiares. La mujer se «libera» sicológica y económicamente del grupo familiar clásico y clánico cuando ya éste se debilita y deja de constituir la unidad esencial de producción. En ningún caso se trata de triunfos de una libertad abstracta contra una malignidad opresiva, sino del desprendimiento de los individuos de instituciones que han dejado de ser, primero, unidades de producción, y luego, unidades de consumo, para reducirse a alianzas para la reproducción.

Como señala con gran agudeza Juliet MitchelI[130], las estructuras claves de la posición de la mujer consisten en su intervención en los procesos de producción, reproducción, sexualidad y socialización de los niños, y no puede advenir un cambio significativo sin que la totalidad de dichas estructuras sea modificada. Hasta un presente muy cercano, definía la condición de la mujer el hecho de que todos estos procesos se daban dentro del núcleo familiar. Gran parte de los cambios en el papel femenino en las sociedades industriales radican en que *alguno o todos de dichos procesos empiezan a cumplirse fuera de la familia,* como sucede, por ejemplo, con la entrada al mercado de trabajo asalariado, la liberación sexual, la concepción fuera del matrimonio y la creciente y cada vez más temprana entrega de los niños a guarderías, jardines de infancia, medios de comunicación de masas y otras formas afines de socialización.

Todos estos procesos deben ser cumplidos para asegurar una vida plena, y de paso, la subsistencia de la sociedad. Hasta el presente, y dentro de la estructura

129 D. Riesman: *La muchedumbre solitaria,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1975. 130 fuliet Mitchell: *op. cit.,* pp. 99-122.

130 Juliet Mitchell: *op. cit.,* pp. 99-122.

del capitalismo, cada énfasis de la mujer en uno de ellos se ha hecho a costa de los otros.

El ingreso en la producción ha significado desatención o disminución de los roles reproductivos y socializadores. Al mismo tiempo, el cumplimiento de estos últimos interfiere con la producción asalariada. Ningún juego de palabras, ningún escamoteo ideológico puede ocultar el hecho de que tales tareas *han de ser cumplidas si* la sociedad debe subsistir; que la acumulación de las mismas en la mujer, como hemos dicho, ha dejado de ser llevadera desde que ésta entra al mercado de trabajo asalariado que la distancia físicamente del hogar; que, por la misma razón, al varón le es dificil asumir tales cargas, y que la única solución viable consiste en que la sociedad articule mecanismos para hacerse cargo de las tareas que ni la mujer ni el varón pueden cumplir en el hogar por su participación en la producción, o acuerde a la pareja un ocio laboral suficiente para desempeñarlas.

Las tensiones generadas por la posibilidad del cambio de roles han tenido diversas expresiones. Hemos señalado que la comunicación entre entidades que tienen código común y subculturas diversas puede derivar hacia las posibilidades de: a) total asimilación de una por la otra; b) segregación exclusivista e incomunicación; c) comunicación de la diferencia dentro de la igualdad. Entre esas posibilidades podemos circunscribir un anecdotario —ya que no una historia, que requeriría volúmenes— y casi una cronología de los movimientos feministas de la contracultura. Una observación adicional: tales movimientos se inician en los países más desarrollados del capitalismo —en donde la mujer se ha integrado más al mercado de trabajo asalariado— y su número de adeptos y su vigor es proporcional a tal participación en el trabajo extrahogareño, lo cual confirma que existe una estrechísima relación entre el ingreso al trabajo asalariado y la liberación de la mujer. De no ser así, los movimientos feministas se habrían originado en los países atrasados, en donde conserva toda su fuerza la familia patriarcal, y la dominación masculina se hace sentir en un grado mayor.

La subcultura femenina, al igual que otras, se inició con un *esfuerzo fallido por asimilarse a la cultura segregante,* en este caso la del varón. Su primera manifestación importante, en efecto, la constituyó la fundación, por Betty Friedan, en 1966, de la N.O.W. *(National Organization of Women),* dedicada a obtener la igualdad para las mujeres dentro de las estructuras de un sistema al cual no se proponía atacar ni alterar. Nucleó, esencialmente, a prósperas mujeres de clase media, aburridas de sus tareas de ama de casa, deseosas de compartir el nivel de ingresos, de independencia, de autoridad y de prominencia atribuidos al varón, sin quebrantar las instituciones.

Un análisis de la desigualdad de los sexos que soslayara toda crítica de fondo al sistema social, político y económico debía terminar centrándose en la propia diferenciación sexual y siendo ineficaz para producir modificaciones significativas. Tales condiciones produjeron, hacia 1968, la escisión del N.O.W. y la creación de *The Feminist* y del *New York Radical Feminist,* así como la aparición de

formas extremas del movimiento, tales como *Witch, Redstocking y* S.C.U.M. Las subculturas de la integración habían devenido contraculturas.

Estas se caracterizaron por un intento de imposición agresiva y exclusivista de la propia parcialidad. Predicaron el odio sistemático al varón, manifestación equivalente a la de las etnias que se pronunciaron a favor de una segregación racista de signo negro, o a la de los adolescentes que postularon una cultura juvenil, cerrada, críptica y excluyente. El mecanismo del sistema que los segregaba tuvo éxito a su vez en hacerlos segregadores, y, por ello, desunidos y proporcionalmente débiles. Así, *The Feminist* pretendió constituir una sociedad basada en las mujeres; destruir los roles sexuales; aislarse de las restantes organizaciones progresistas dirigidas por los hombres, y cortar la relación con éstos (permitían sólo a un tercio de sus miembros la vida con un hombre). Las *New York Radical Feminist* dieron preponderancia en su análisis al *chauvinismo masculino* por encima de las relaciones económicas, y dieron acceso a su organización sólo a las mujeres. La vida pública de S.C.U.M. *(Society* for *Cutting Up Men:* Sociedad para Liquidar a los Hombres) comenzó en 1968, con el intento de su fundadora, la modelo y actriz Valerie Solanas, de matar a tiros al director de cine Andy Warhol. El programa de la organización incluía hacer lo mismo con todos los hombres, pero falló, incluso con Warhol, quien sobrevivió. La *Women's International Terrorist Conspiracy from Hell* (W.I.T.C.H.: bruja), llevó el espíritu de facción hasta ocupar el periódico revolucionario RAT bajo el alegato —por otra parte cierto— de que todos los movimientos de contestación habían sido iniciados y dirigidos por hombres. Abbie Hoffman, Jerry Rubin; «Cha Cha» Jiménez, los nueve de Chicago, los *Weathermen,* John Sinclair, y en general, el movimiento pacifista, el movimiento ecológico y el socialismo fueron atacados por su condición masculina, y por contestatarios, condición esta última determinante del ataque, pues el manifiesto[131] no incluyó la más mínima mención a los hombres ni a las estructuras de la plutocracia. Las *Redstockings,* por su parte, redujeron el problema de la opresión humana al de la supremacía del varón; concluyeron que «todas las demás formas de opresión (capitalismo, racismo, imperialismo, etc.)» son extensiones de la misma[132], y la combatieron saboteando concursos de belleza, ceremonias matrimoniales, y variadas manifestaciones de explotación de la atracción sexual femenina[133]. En cuanto al

131 Citado *in extenso* por Stansill y Mairowitz (comps.): *op. cit.*, pp. 207-212.

132 Citado por María Arias: *op. cit.*, p. 92.

133 La revista Ms, vocero del movimiento feminista estadounidense, dedica siempre una de sus páginas a denunciar la explotación del atractivo femenino en la publicidad, y la tradicional asignación de roles sexuales. Su contenido superpone un mensaje adicional a esta declaración de principios. Así, en un número cualquiera, elegido al azar —marzo de 1979— observamos que la portada está dedicada a Jacqueline Kennedy y el reportaje principal a Patricia Hearst, cuyos principales títulos para la notoriedad han sido su dependencia de hombres de sustancial riqueza. De 32 anuncios a página completa, 16 contienen imágenes de mujeres jóvenes y hermosas respaldando el producto. De estas 16 imágenes, 1 está en bikini, 3 en *negligé,* 1 exhibe un sucinto traje de *tennis,* 1 en escotado traje de noche, 1 en ropa interior intima: en total, 8 lucen atuendos afamados por su apelación al deseo del varón. En 4 de ellas aparecen hombres que cortejan a la mujer, incentivados por el producto,

método, tales acciones no difirieron de las provocaciones surrealistas y llenas de humor negro de los *yippies*, de las cuales las separaba la voluntad aislacionista.

La teoría del segregacionismo sexista se centró en los estudios tendientes a señalar el obvio hecho de que la naturaleza sensible del clitóris hace posible el orgasmo a través de la excitación manual[134]. La verdad de que es posible la masturbación, llevó a la feminista Ti Grace Atkinson a sostener que «las relaciones sexuales deben dejar de ser el medio social para la renovación demográfica»[135], y a Anne Koedt a postular que «la sexualidad lesbiana es un excelente argumento, basado en datos anatómicos, para la extinción del órgano masculino», lo cual haría de la heterosexualidad «no un absoluto, sino una opción»[136]. Shere Hite aduce a favor de ello el curioso argumento de que «la cópula nunca sirvió para estimular a las mujeres para llevarlas al orgasmo»[137] (desmentido por el capítulo inmediato de su libro, que lleva por título justamente «Mujeres que experimentan el orgasmo durante la cópula»). Los hombres, pues, por las propias palabras de las radicales, habrían de ser eliminados, silenciados, castrados, separados de los grupos contestatarios, despojados de su rol sexual y en el mejor de los casos segregados, para que el movimiento feminista pudiera lograr su plenitud.

Toda otra rama del mismo se dedicó, sin embargo a postular el reconocimiento de la *igualdad en la diferencia;* a analizar, conjuntamente con el predominio del varón, los mecanismos sociales que lo habían hecho posible, y las transformaciones revolucionarias necesarias para lograr la igualdad de los sexos y para conferir a la mujer el control de su sexualidad y de su fecundidad. Fue el sector menos publicitado de la contracultura, porque *atacaba el capitalismo y la división en clases sociales,* cosa por cierto con mayores probabilidades de éxito, y que dolía más al sistema, que la hipotética extinción del varón.

Es en todo caso obvio que la igualdad de los sexos depende de una igualación en el desempeño del trabajo no doméstico; y que tal cambio sólo puede darse mediante una profunda reforma social, pero también económica y política. Los movimientos feministas que soslayan ese hecho corren el riesgo de quedarse, como otros tantos sectores de la contracultura, en lo anecdótico, lo efímero y lo contradictorio.

---

o consumen el producto, incentivados por la mujer; 3 anuncios son de cosméticos; 1 de equipos domésticos; 2 de aseguradoras que destacan a figuras masculinas como proveedores de la familia o conductores de la misma; 1 incita a conocer la historia de una «belleza profesional». En los anuncios de menor tamaño, figuran decoraciones para el hogar, dietas, ayudas sexuales y cultos religiosos misticos que ofrecen el desarrollo del «poder síquico de atracción».

134 Hecho que, aparte de ser conocidopor toda adolescente, habían indicado Kinsey y otros: *op. cit.*, pp. 176-190; y Masters & Johnson: *Human sexual response,* Little Brown & Company, Boston, 1966.

135 Ti-Grace Atkison: «The institution of sexual intercurse» en *Women's liberation*, citado por Norman Mailer: *op. cit.* p. 50.

136 Anne Koedt: «The myth of the vaginal orgasm», *ibid.*, p. 60.

137 Shere Hite: *Informe Hite*, Editorial Plaza & Janés, Barcelona, 1977, p. 218.

Alternativas a la familia: comunas

¿No debe el socialismo avanzar sobre dos alas, una macropolítica, macrosocial, que plantee el problema del mundo en su conjunto y el de cada sociedad en particular, la otra existencial, en la que se fundan las experiencias y se creen los embriones de otra vida? Ahora bien, no es en la gran empresa industrial donde se pueden crear esos núcleos nuevos —y el alcance revolucionario de la autogestión tiene por fuerza que resultar limitado—, es afuera, al lado (durante los periodos de vacaciones en los islotes de la vida cotidiana entre los artistas y en los ambientes culturales) por debajo (en los sectores neoartesanos neoarcaicos) por encima (en los sectores de punta de la invención y la investigación), es allí donde se sitúan los nuevos cimientos.

EDGAR MORIN: *Diario de California*

Como señala el *Manifiesto Comunista*[138], los principales ataques contra la familia no vienen del movimiento revolucionario, sino del capitalismo. En efecto, en las sociedades antiguas, la familia compendiaba casi todas las funciones sociales: la de unidad productiva, la de unidad de consumo, la reproducción, la religiosa, la educativa, la de asistencia social e incluso la de defensa. La evolución de las sociedades ha ido despojándola de funciones: el capitalismo le arrancó su carácter de unidad de producción: por obra y gracia del sistema —y no de las contraculturas— la familia es una unidad de reproducción y un precario marco para la intimidad personal —sea ésta sexual o sicológica. En los países industriales y en sus aglomeraciones urbanas, prepondera la familia nuclear, reducida a la relación entre una pareja y sus descendientes directos en situación de dependencia, que abandonan casi toda vinculación con los progenitores en cuanto pueden mantenerse. La lógica de la modernidad ha reducido la familia —y el universo de relaciones personales involucrado en ella— a su mínima expresión.

Las contraculturas expresaron más una nostalgia de esta institución familiar tradicional, que su oposición a ella. Ciertamente, la antisiquiatría caracteriza a la familia como una red de relaciones manipulativas capaces de baldar sicológica-

138 «La familia —apuntaron Marx y Engels— plenamente desarrollada, no existe más que para la burguesía; pero encuentra su complemento en la supresión forzada de toda familia para el proletariado y en la prostitución pública» (*Manfiesto Comunista*, p. 85).

mente, cuando no volver esquizofrénicos a sus integrantes[139]. Esta acusación es fácil de sustentar. Como primera institución socializadora, la familia transfiere al niño los valores corrientes en una determinada sociedad, y también las contradicciones, exageraciones e inadecuaciones de los mismos. La familia es, no sólo instrumento de reproducción, sino, además, de conformación. Las técnicas de conformación se hacen cada vez más colusorias y manipuladoras a medida que los valores que implantan son más contradictorios con la realidad. Hay que añadir que dichas técnicas generan tensiones adicionales al entrar en confrontación con las que con igual finalidad emplean las escuelas, los medios de comunicación de masas y, en general, la sociedad. El papel de la familia como socializador y educador se debilita a medida que ella misma entra en crisis y pierde funciones y estabilidad.

Por ello, frente a la familia nuclear, integrada por la pareja reproductora y consumidora y su cada vez más reducido número de hijos dependientes, la institución de la comuna, postulada por la contracultura, es un intento de recrear artificialmente la plenitud y amplitud de funciones de la familia preindustrial.

Este propósito explica tanto la forma que adoptó el movimiento de las comunas, como las dificultades que enfrentó para sobrevivir. La familia preindustrial debió su estabilidad y complejidad, como hemos visto, a circunstancias económicas que la caracterizaron como *unidad de producción,* pero también de *sexualidad, reproducción y socialización.* La necesidad de cooperar a fin de producir lo indispensable para la supervivencia cimentó, no sólo la unidad entre los parientes consanguíneos, sino la alianza con los afines o parientes políticos, y las diversas relaciones —a veces explotativas, a veces de beneficio mutuo— con categorías de personas como los clientes, los esclavos, los libertos, la servidumbre e incidentalmente, los siervos feudales. Esta cohesión económica intrafamiliar, superior a los otros nexos sociales, permitió que la familia constituyera además, como se ha señalado, una unidad de consumo, de educación, de defensa, de protección social y hasta de creación cultural y culto religioso.

El movimiento de las comunas intentó reintegrar todo este complejo abanico de funciones a entidades insertas en un sistema donde la unidad productiva básica es la empresa capitalista, y donde cualquier otra unidad productiva debería competir desventajosamente con ella.

En su formulación ideal, la comuna debía constituir un microcosmos autosuficiente y autónomo dentro del cosmos adverso de la colectividad industrial de la modernidad. Por ello, las comunas más estables fueron las que lograron efectivamente integrar la mayor cantidad de funciones y por ende alcanzaron un cierto

139 Consúltese, por ejemplo, David Cooper: *The death of the family,* sobre todo, pp. 31-66; R. D. Laing: *The politics of the famiy, pp.* 39 a 79; y S*anily, madness and the family;* así como Wilhelm Reich: The *invasion af compulsive sex-morality,* Penguin Books, Londres, 1975, pp. 149-199; Isidoro Alonso Hinojal: *La crisis de la institución famiiiar.* Salvat Editores, Barcelona, 1973.

grado de autonomía[140]. Cuando asumieron sólo pocas funciones y limitaron la experiencia común a uno o dos aspectos, la influencia de la sociedad industrial se hizo sentir y produjo una rápida desintegración. La piedra de toque de la supervivencia de las comunas fue la integración de la vida colectiva alrededor de una actividad productiva compartida por los miembros. A partir de este paradigma se pueden clasificar las experiencias conocidas dentro de una escala con las siguientes características:

1) Comunas centradas en el trabajo de la tierra: *Wheelers Free,* en California, con 320 acres de terreno a disposición de los que quisieran instalarse en ellos; *Drop-City,* fundada en 1965 en Colorado, con apenas 5 acres y 8 miembros; *Twin Oaks,* en California, fundada en 1967 con 24 miembros; la *Hog Farm,* de California; la *Morning Star,* de Lou Gottlieb; el proyecto del *People's Park,* en Nuevo México. La mayoría de ellas desaparecieron por la deserción de sus miembros, la agresión de los agricultores vecinos e incluso por acciones policíacas causadas por denuncias de drogas e insalubridad[141].

2) *Comunas centradas en una actividad productiva común:* Las más perdurables lograron subvenir sus necesidades colocando en el mercado capitalista un producto o servicio a cambio de dinero y mercancías. La competencia industrial sacó del mercado a la mayoría de ellas, salvo las centradas en la producción artística de grupo, empeñadas en convertir el proceso creativo en una experiencia de vida comunal. En este sentido son célebres las comunas del *Living Theater;* del *San Francisco Mime Troup;* del *Bread and Puppett,* y el *People Show* que existen todavía[142].

3) *Comunas nucleadas alrededor del consumo de los medios obtenidos por sus miembros en actividades extracomunales:* Fueron las más numerosas, y las más efímeras. En una contracultura cuyos integrantes disponían de medios y de bienes escasos, resultó lógico aplicarlos en precarias soluciones comunales: casas arrendadas u ocupadas ilegalmente en común, con áreas de servicios también comunes y un elevado nivel de asistencia mutua; centros de recolección de ayuda, de donativos y de cosas usadas o desechadas. Las muy publicitadas comunas *K1* y *K2,* en Berlín,

140 «En el plano económico vemos que, aunque en su forma original y espontánea la comuna vive parasitariamente del *welfare*, del paro de cheques familiares y encontró sus primeros recursos propios en las *rock bands* o en el tráfico de la droga, cada vez más intenta afirmarse una tendencia a la autonomía y a la productividad» (Edgar Morin: Diario de California, p. 207).

141 Cf. Liselotte y O. M. Ungers: *Comunas en el Nuevo Mundo, 1740-1971,* Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1978; Maffi: *op. cit.*, p. 73-94. El proyecto del *«People's Park* en Nuevo México fracasó cuando grupos de indios y mexicanos (los héroes secretos del proyecto) no quisieron tener nada que ver con los reunidos en su territorio»: Stansill y Mairowitz (comps).: *op. cit.*, p. 235-236.

142 Sobre las comunas ligadas a experiencias teatrales consúltense: Jean Jacques Lebel: *Teatro y revolución (Entrevistas con el Living Theatre),* Monte Ávila Editores, Caracas, 1970; Emile Copfermann: *Vers un theatre différent,* Maspero, París, 1976. Richard Schechner: *Teatro de guerrilla y happening,* Editorial Anagrama, Barcelona, 1973; Alberto Miralles: *Nuevos rumbos del teatro,* Salvat Editores, Barcelona, 1974 Jean Jacquot: *Les voies de la création theatrales,* T.1*,* Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1970. Quedaría por definir hasta qué punto las comunas teatrales son un fenómeno exclusivo de la contracultura: la vida y la economía comunitarias de la compañía trashumante es uno de los hechos más antiguos de la tradición teatral de Occidente.

correspondieron a este modelo[143]. Su infraestructura consistió en el alquiler de un local común, pagado por las becas o los envíos de dinero de los familiares de los comuneros, y por las retribuciones que éstos exigían de los periodistas que los entrevistaban. Los asociados —en su mayoría estudiantes— centraron los aspectos participativos de la experiencia en el reparto voluntario de los oficios domésticos y en la reeducación sicológica de los miembros. La *K1*, creada en 1967 con una decena de personas, se propuso «alcanzar la felicidad del individuo mediante la supresión de las tensiones psíquicas, de la agresividad en las relaciones y de todo prejuicio y costumbres burguesas coaccionadoras», para lo cual trató de «destruir la vida privada, la 'privacidad', ese espacio de defensa personal contra los embates exteriores que los alemanes, como ha observado muy justamente Julius Fast, necesitan mucho más que cualquier otro pueblo para proteger su yo tan débil como excesivo»[144]. Para ello impuso la obligación de una continua terapia de grupo sicoanalítica y prohibió las relaciones sexuales entre parejas excluyentes, para evitar así la monogamia burguesa y el fraccionamiento del grupo en unidades familiares. La primera de dichas medidas creó un ambiente de terror sicológico, que redundó en el rebautizo de la comuna con el nombre de «K-Horror». Ello determinó su disolución en un plazo menor de un año. Los comuneros, activistas políticos formados en ideas libertarias, durante ese lapso ejecutaron estupendas provocaciones anarquistas —colocación de falsas bombas ante la visita de Hubert H. Humphrey; asalto a la comitiva del Sha de Persia, sabotaje burlesco del entierro del político Löbe. Pero no habían anticipado el hecho de que, *mientras más reducido es el grupo social, mayor es el control y la presión que ejerce sobre sus miembros.* La *K2*, fundada en 1967 con nueve miembros, limitó la vida común a compartir un mismo local y colaborar en los oficios domésticos, y no logró realizar actividades políticas conjuntas, ni romper con la tradicional división de roles sexuales centrada en la preponderancia masculina.

Otros experimentos fueron más imaginativos. El novelista Ken Kesey inició en San Francisco, en 1966, un peregrinaje en un autobús pintado de colores fosforescentes, acompañado de una tribu de bromistas (los *Merry Pranksters),* visionarios, e incidentalmente sicópatas. La experiencia duró lo que el dinero disponible, añorando o prefigurando las compañías de actores errantes imaginadas por Charles Fourier: constituyó una vivencia rica, pero inviable[145]. Diversas células de los *Weathermen,* de los *yippies*, de los *White Panthers* se integraron en comunas con grados variables de participación colectiva. También la curiosa cooperativa religioso-delictiva nucleada alrededor de Charles Manson, que compartía los frutos de la mendicidad, el hurto y la prostitución. Pero tales grupos estuvieron lejos de constituir el microcosmos de relaciones políticas, económicas, sociales y persona-

143 Cf. José María Carandell: *Las comunas, alternativa a la familia,* Tusquets Editores, Barcelona 1978.
144 *op. cit.*, p. 67.
145 Cf. Tom Wolfe: *The electric-acid-kool-aid-test;* reportaje detallado sobre la experiencia y la huida de Kesey a México, atacado de paranoia contra *los* detectives de la brigada de narcóticos.

les que debe integrar una auténtica comuna[146]. Finalmente, cabría mencionar a los grupos reunidos alrededor de una fe religiosa que establecieron planteles para la vida en común de sus creyentes, tales como los Hare Krishna, los Niños de Dios, los Moonites, los adeptos al Maharajaj Ji, y los fieles del ahora llamado Culto de la Muerte, del reverendo Jim Jones, quien núcleo una explotación agrícola colectiva en Guyana que concluyó con el suicidio colectivo de sus miembros. Fueron grupos más cercanos al cuartel o al monasterio, con su rígida disciplina sicológica y la supresión de aspectos vitales de la existencia humana, que a la comuna, la cual, en rigor, debería satisfacer antes que negar dichas necesidades. Buena parte de estos monasterios perduran en la actualidad, crecen, y constituyen un pingüe negocio para sus administradores. Ello plantea la inquietante paradoja de que, en la sociedad capitalista, subsisten aquellas comunas basadas en la rígida negación de la naturaleza humana —órdenes religiosas autoritarias y comunidades terapéuticas reunidas alrededor de una figura carismática— mientras que desaparecen las que intentan dar libre expresión a sus potencialidades creativas.

Dentro de los extremos organizativos mencionados, y con grados de interrelación personal entre los comuneros que oscilaron desde la promiscuidad hasta la convencionalidad, aparecieron —y en su mayor parte desaparecieron— centenares de experimentos, emprendidos por números limitados de personas, y cuyo impacto en la economía del sistema fue mínimo. Su exigüidad cuantitativa requiere una meditación adicional.

A pesar de que fue uno de los aspectos menos publicitados de la contracultura, el movimiento de las comunas constituyó el eje invisible de la misma y, en última instancia, el que con su relativo fracaso condenó su suerte. En efecto, a través de las comunas intentaron los grupos excluidos darle un sustrato económico, político y social a la ofensiva contracultural. Incapacitada de tomar el poder; opuesta a la idea misma de un poder centralizado y represivo, rechazada por el sistema industrial y a la vez adversaria de él, repudiada por la sociedad clasista y enemiga de la división en clases, la contracultura se vio enfrentada al problema de ofrecer una alternativa al sistema. La comuna debía ser el reverso de las estructuras políticas, económicas y sociales que la contracultura cuestionó. Frente al Estado unitario, gigantesco y represivo, las comunas múltiples, mínimas y no autoritarias; frente al modo de producción industrial tecnológico, dirigido hacia la fabricación en masa de mercancía para satisfacer al consumismo, la comuna artesanal, orientada hacia la autosuficiencia y la austeridad; contra la familia nuclear moralista y cerrada, la unidad comunal permisiva, abierta y antiautoritaria. Sin embargo, llama la atención la escasez de los grupos comunales, su reducido número de miembros, el carácter efímero de las organizaciones y la virtual desaparición del fenómeno. Ello no se debe a una inviabilidad de fondo de las unidades comunales. Las mismas

146 Cf. Mario Maffi: *op. cit.*, pp. 73—87. Sobre la curiosa comuna de Manson, ver: Vincent Bugliosi y Curt Gentry: *Helter Skelter*.

han proliferado y perdurado en la Unión Soviética, China, Cuba y en otras economías socialistas, e incluso en economías capitalistas como la de Israel. Lo que la experiencia histórica indica es que las comunas *prosperan allí donde el poder político las reconoce y las defiende,* y que languidecen donde éste las agrede o meramente las tolera al mismo tiempo que protege a las fuerzas anticomunitarias.

Los hechos enseñan que una contracultura no puede triunfar sin enfrentar la toma revolucionaria del poder político y económico. El movimiento de las comunas, como otros tantos aspectos de la contracultura, fue un intento de eludir este problema. Como bien lo señala Juliet Mitchell: «Desde luego, la libertad, la igualdad y los derechos del individuo son los fundamentos de una economía de 'libre empresa' (...) en una comuna hippy puedes pensar que has encontrado libertad, igualdad e individualismo— es por ello que las comunas han muerto, y no por las drogas y la violencia. Estuvieron condenadas a muerte desde el momento en que creyeron en lo que estaban haciendo: la droga que se tragaron fue la confianza en que las promesas ideológicas de la sociedad capitalista serían válidas por el mero hecho de realizarlas. Olvidaron que la lucha por estos valores significa una lucha contra un sistema que impide, por definición, que puedan ser realizadas»[147]

Cuando no culmina exitosamente esta tarea, la contracultura queda reducida a la desaparición, a la falsificación, o a la perduración como envoltura simbólica del sistema que la contradice. Quizá ello explique también el fracaso de la mayoría de las contraculturas religiosas que, una vez oficializadas, demuestran un poder nulo para imponer en la práctica las normas éticas que predican, y a la larga (sean religiones mundanas o no) se transforman en simples soportes ideológicos del poder, por más que su doctrina primitiva ataque a los poderosos y a los soberbios. De manera similar, una contracultura podría perfectamente convertirse en la religión laica de un sistema que la adversa, y cumplir las mismas funciones de satisfacción simbólica de necesidades reales que señaló Marx como propia de los credos religiosos.

147 Juliet Mitchell: *op. cit.*, p. 177.

Contraculturas de la identidad

El individuo hacia su identidad

Después de todo, sólo éramos ladrillos en la pared.

PINK FLOYD: *The wall*

La violencia empieza cuando se amenaza la identidad.

MCLUHAN: *La cultura es nuestro negocio*

De estas ropas actuales emana la libertad.

CHARLES A. REICH: *El reverdecer de América*

La industria de la modernidad crea una mercancía uniforme, reproducción indefinida de un prototipo. Esta es la condición primaria del sistema de producción en cadena. Dotar de individualidad cada producto impediría la creación en masa del mismo y obstaculizaría la acumulación de beneficios y la cobertura de grandes mercados.

Por tal motivo, el habitante de la colectividad industrial se ve obligado a adoptar conductas y hábitos de consumo uniformes que desdibujan o hacen ilusoria su identidad. Naciones enteras compran el mismo cereal para el desayuno, escuchan idénticos comerciales, se dirigen al trabajo en automóviles de la misma marca, leen periódicos de tiradas masivas, viven en apartamentos fabricados prácticamente a troquel. Al final, se produce un modo de ser que se opone a la diferencia de manera maniática y agresiva.

La reacción contra esta uniformidad, tanto por parte del adolescente como de buena porción de la población adulta, consiste en la adopción de modas, de estilos o de formas de consumo que presenten algún rasgo distintivo.

También es una reacción contra el consumo uniforme la actitud de desprecio hacia el objeto, que caracteriza las manifestaciones originarias del *pop*. En tal sentido, la contracultura se pretende ascética, porque la relación del consumidor con el objeto es distante y desapasionada. Este desapego rara vez asume proporciones dramáticas, ya que se desarrolla en países afluentes donde los jóvenes, u otros integrantes de la misma cultura, en la mayoría de los casos encuentran la forma de satisfacer sus necesidades primarias. Sucede sólo que el bien que las satisface no es idolizado, acaso porque tampoco es arduo el proceso para obtenerlo: está allí para ser consumido, y basta. Es igualmente tonto aficionarse a una ropa, unos muebles o una casa. Todos son perfectamente sustituibles, anónimos, y en último término disponibles.

Tal desapego proviene de las mismas características de la mercancía producida en esa colectividad. En efecto, el consumidor de la civilización industrial, establece relaciones con objetos: a) no individuales; b) comparativamente baratos, y c) perecederos, en cuanto que son fabricados con una precisa planificación de su destrucción y obsolescencia. En estas condiciones, la relación con el objeto no puede ser profunda. Se consume y se desecha en un vértigo, con neutralidad emotiva. El *status,* más que por la posesión del objeto, se afirma por la sustitución del mismo.

Esta relación es alimentada por el derroche de materia prima y de energía en gran parte exaccionados a los países dependientes. Paradójicamente, esta subcultura ascética es también una cultura del derroche, que sólo puede mantenerse mediante una perpetua y creciente afluencia de bienes económicos subpagados. El *status* es cuantitativo. Se mide por la cantidad más que por la calidad de los objetos. La estandarización y la mediocridad constituyen un mérito. Y así, la etiqueta industrial del producto, que antes se ocultaba con vergüenza, es exhibida como un blasón. El sistema impone un consumo cada vez más veloz y una sustitución cada vez más vertiginosa de los bienes, que mantiene la producción e incrementa los beneficios.

El desapego hacia el objeto anónimo de la producción industrial inducirá finalmente a los fabricantes a buscar los medios para introducir en el mismo una personalización falsa, una cierta peculiaridad, y ello será el *leitmotiv* de los explotadores de la contracultura, que fabrican, esencialmente identidad. Paradójicamente, a medida que la fabrican la destruyen, y mientras pretenden recalcar la singularidad y la diferencia, sólo expanden, por una ley fatal, la indiferencia y el anonimato.

En efecto, la manera por excelencia de hacer radicar la identidad en un objeto es la moda. Como indica Roland Barthes, la moda juega con el tema más grave de la conciencia humana (¿Quién soy?)[148]. Aun con mayor claridad, había señalado Balzac que «cada hombre ha sentido la necesidad de procurarse como una bandera de su poder, un signo encargado de instruir a los viandantes sobre el lugar que ocupa en el mástil de la cucaña, en cuya cima realizan ejercicios los reyes»[149].

148 Cf. Roland Barthes: *Sistema de la moda,* Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1978, p. 220.

149 Cf. Honorato de Balzac: «Tratado de la vida elegante» en *Balzac, Baudelaire y Barbey D'Aurevilli: El dandismo,* Editorial Anagrama, Barcelona, 1974, p. 29. Sobre el tema de la moda se recomienda

La colectividad industrial responde a esta necesidad de símbolos distintivos como si se enfrentara al problema de producir una mercancía, y por consiguiente: a) adopta símbolos, y b) procede a su comercialización masiva, hasta el extremo de que los mismos pierden todo significado distintivo y pasan, de señales de exclusión y de protesta, a signos de conformismo, con lo cual se produce c) la inversión del significado.

Este proceso es patente en los más visibles símbolos de la contracultura. Así, por ejemplo, a mediados de los cincuenta, los adolescentes estadounidenses comenzaron a rechazar la formalidad de los estilos oficiales de vestir, y adoptaron como indumentaria usual una versión de un traje de faena de lona azul, el *blue jeans,* el cual resulta cómodo, práctico y durable.

Entre los horrores que el antiutopista George Orwell profetizó para un hipotético socialismo del año 1984, se encuentra precisamente el uso obligatorio de este traje de faena[150]. Mal podía imaginarse que los uniformes de faena serían en realidad adoptados en el mundo capitalista, primero por los jóvenes, como expresión de inconformismo, y luego por la aristocracia, para expresar todo lo contrario.

En efecto, los productores se encontraron ante una demanda de ropa funcional, barata y durable, cuya venta era un mediano negocio, El diseño se encargaría de despojar al símbolo de sus propiedades iniciales, hasta invertir su significado. Y así, esta derivación de la ropa de faena del *cow-boy o* del marinero dejó de ser cómoda, ya que llegó a impedir la libertad de movimientos, dejó de ser durable, ya que los continuos cambios en el diseño hicieron obsolescente una vestidura fabricada de tejidos casi eternos; y dejó de ser funcional, ya que la ausencia de bolsillos y la inclusión de exagerados elementos decorativos la inutilizó, no ya como traje de faena, sino como vestimenta adecuada para cualquier actividad que requiera tener libres las manos de los utensilios que el traje no podía contener. Pero, lo más importante de todo, dejó de ser barata, ya que la innovación en el diseño y su lanzamiento para sectores cada vez más pudientes permitieron una progresiva elevación de los precios.

Así, la ropa de faena del obrero manual quedó convertida en *traje ceremonial,* desprovisto de toda utilidad práctica, ya que su misión pasó a ser, no la de permitir un oficio, sino la de transmitir un signo. Pero esta misma metamorfosis lo falsificó.

---

consultar, en el mismo volumen, a Barbey D'Aurevilli: «Del dandismo y de George Brummellr>, p. 127. Ver, asimismo, el clásico *Sartor Resartus* de Thomas Carlyle, Editorial Fundamentos, Madrid, 1976; Rene Konig: *Sociología de la moda,* A. Redondo Editor, Barcelona, 1972; Margarita Rivière: *La moda, ¿comunicación o incomunicación?,* Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1977; Henriette Vanier: *La mode et ses metiers: frivolites et luttes des classes,* Armand Colin, París, 1960.

150 «La ideología oficial abunda en contradicciones incluso cuando no hay razón alguna que las justifique. Así el partido rechaza y vilifica todos los principios que defendió en un principio el movimiento socialista, y pronuncia esa condenación precisamente en nombre del socialismo. Predica el desprecio de las clases trabajadoras. Un desprecio al que nunca se había llegado, y a la vez viste a sus miembros con un uniforme que fue en tiempos el distintivo de los obreros manuales y que fue adoptado por esa misma razón» (George Orwell: *1984*, Ediciones Destino, Barcelona, 1952, p. 227).

La antigua ropa de faena pasa a tener un contenido antiutilitario. Connota deporte, recreación, y por tanto ociosidad. Llega a ser el uniforme del que no trabaja: del que vive del excedente económico expoliado al trabajador y distribuido por el ejecutivo. Por ello, la aristocracia adoptó esta vestimenta como una ostentosa señal de improductividad. Siguiendo a la aristocracia, la acogió la clase media, para mimetizarse con aquella. Las empresas interesadas en proyectar una imagen joven o dinámica, toleraron y hasta exigieron de sus ejecutivos la afectación de la informalidad. A principios de los sesenta el cómico Lenny Bruce compraba *blue jeans* en los saldos de desechos de la marina, y los convertía en verdaderos trajes de etiqueta mediante su lavado con derivados de cloro y el ajuste por los mejores sastres de Brooklyn[151]. Siguiendo su ejemplo, no tardarían gerentes de empresas de seguros, políticos de corte tradicional, corredores de valores y ricos herederos en acudir a los mejores sastres para hacerse cortar suntuosos remedos de la vestimenta de los esclavos de la civilización industrial. Como lo profetizó Burroughs, los harapos terminarían[152] por convertirse en la moda de la aristocracia: no sería imposible que se fingieran manchas de vómito y de orina con hilos de oro. De la misma manera, los nobles de la corte de María Antonieta se disfrazaban de pastores y pastoras y celebraban mascaradas en paisajes «rústicos» cuidadosamente diseñados. Y los *dandys* de la época de Lord Brummel se rasgaron la ropa con trozos de vidrio. De la afectación de la riqueza se cae en una igualmente falsa afectación de la miseria.

Y así, al hacerse universalmente aceptado, el traje anticonformista dejó de tener el valor de signo particular de un grupo social excluido, y perdió su valor como símbolo[153].

---

151 «Para sus horas de descanso, usa *Levis,* que atesora con zapatos blancos que le dan a sus pies un incongruente aspecto de Mamá Gansa. Lenny compra los *Levis* en almacenes del Ejército y de la Marina y los destiñe con clorox, exactamente como hacía en el crucero *Brooklyn.* Luego, los lleva a algún sastre y aplasta al pobre hombre con sus exigentes especificaciones, que requieren que todas las costuras sean deshechas y que cada pieza de tela sea cortada de nuevo hasta que todo un lujoso trabajo a la medida es realizado en esta ropa de faena. Los sastres siempre gritan, gesticulan y derraman ceniza sobre sus vestiduras. Implorándole a Lenny como si este fuera un juez que los sentenciara a muerte, le suplican que olvide tal disparate. Lenny se ríe y los empuja hacia sus máquinas de coser. Les ofrece sobornos paralizantes». Albert Goldman y Lawrence Schiller: *Ladies and gentlemen,* House, Nueva York, 1974, pp. 15-16.

152 «Lo *chic* es vestirse con costosos harapos hechos a la medida por sastres, y todos los afeminados andan con el atuendo de muchachos salvajes. Hay trajes del *Bowery* que parecen estar manchados con orina y vómito que, vistos de cerca resultan ser complicados bordados de hilo de oro. Hay trajes de *clochard* del lino más fino (…) *dungarees* desteñidos de muchachos granjeros, trajes de cooli de seda amarilla, detonantes trajes baratos de chulo que resultan no ser tan baratos ya que la detonancia es una sutil armonía de colores que sólo las mejores Tiendas de Joven Pobre pueden producir, hechos a la medida y ajustados a su manera de caminar, sentarse, inclinarse, al color de su pelo y ojos (…) Parece un traje caro que trata de parecer barato (…) hum, la baratura está muy cuidadosamente simulada» (William Burroughs: *The wild boys,* Gorgi Books, Londres, 1972, pp. 449).

153 La definitiva inversión del símbolo de la ropa informal parece haberse dado con su adopción por el Presidente de los Estados Unidos, conforme consta en nota aparecida en El *Nacional* de 11 de febrero de 1977: «Un tributo a la comodidad DE MODA el Desvestir de Carter», «La llegada de

Después de esta primera fase, en la cual simplemente se *responde* a una demanda del mercado juvenil —y se produce ropa de lona azul—, en una etapa inmediata los industriales toman la iniciativa de diseñar y promover estilos que suponen afines con los gustos de ese mercado. Al joven que de niño jugó al *cowboy*, al indio, al pionero o al soldado, los industriales le proponen disfraces de *cowboy,* de indio, de pionero o de soldado que le permitirán prolongar de manera mágica su infancia[154]. Prueba la intencionada orientación del diseño de estos productos su incongruencia con el medio. El traje de faena de lona azul es producido, en principio, para un mercado de trabajadores manuales y la juventud lo adopta por un acto creativo autónomo, endógeno e imprevisible. Pero un disfraz de Buffalo Bill o de Sitting Bull no puede ser incluido en la mercadería de una tienda de departamentos de manera accidental. Presupone un cuidadoso estudio de un mercado, de sus antecedentes y de sus tendencias: estos disfraces están referidos a tipos humanos preindustriales, o situados al margen de la civilización tecnológica de la cual el joven se siente excluido. Así, en el mercado aparecieron vestimentas medievales o hindúes, renacentistas o bárbaras, producidas industrialmente y sometidas a rápida obsolescencia por el lanzamiento de nuevos estilos.

La contracultura, como si estuviera consciente de este juego, trató a su vez de falsificar los símbolos del sistema, adoptándolos para desprestigiarlos. Tal fue el caso del uso de trajes e insignias militares por parte de una juventud pacifista, así como del empleo decorativo de las banderas estadounidenses e inglesa. Los *Beatles*, en la carátula de *Sargent Pepper* y en *Yellow submarine vis*tieron fastuosos uniformes de opereta. Los dibujos de Peter Max y Milton Glasser difundieron esta militarización sartorial.

Jimmy Carter y su equipo a la Casa Blanca ha traído un cambio de espíritu en la vida oficial y social de la capital estadounidense que se refleja sobre todo en una importante simplificación de la moda. / Reuniones del gabinete sin corbata, ayudantes del Presidente con *sueters* (sic) e incluso *blue jeans* y un vicepresidente con zapatillas de tenis, son las imágenes que presenta este nuevo estilo en todos los periódicos y revistas del país. / Pero el máximo ejemplo y el mayor éxito ha sido sin duda la chaqueta de punto que el presidente Carter vistió en su primera charla junto a la chimenea, retransmitida por las cadenas de televisión. Millones de estadounidenses vieron encantados cómo su presidente se les presentaba en las pantallas a la hora tranquila después de cenar, enfundado en una confortable chaqueta de punto color beige y sin corbata, como a miles de padres de familia les gusta vestir en casa. / Y como por arte de magia, la chaqueta de punto se convirtió en el nuevo símbolo de la elegancia, lo *'chic'* y el último grito en ropa de invierno. / Los almacenes y tiendas de todo el país informaron de un aumento inesperado en las ventas de esta prenda, a pesar de que la temporada de invierno estaba ya prácticamente acabada después de las grandes rebajas de enero. / 'Es asombroso que, hace unas semanas, cuando hacía el mismo frío que ahora, todos venían a comprar ropa ligera, y de repente el presidente aparece con un *suéter* durante treinta minutos en televisión y toda la gente pregunta ahora por *jerseys, cardigans* y todo tipo de prendas de *sport* de punto' declaró una dependienta de uno de los almacenes más famosos y elegantes de Washington».

154 «En un sentido, la revolución cultural quiere prolongar el universo infantil más allá de la infancia; dicho universo es el de las novelas de Fenimore Cooper, el de *La cabaña del Tío Tom* en las que el negro y el indio son los personajes verdaderos que viven en contacto con la naturaleza; es también el universo 'disneyano' en el que se puede hablar con los animales y comprenderlos (...)» Morin: *Diario de California,* p. 141.

Pero aun esos intentos de invertir el significado de los símbolos del sistema fueron a su vez invertidos por los industriales.

El joven que en principio adquirió el traje de soldado como excedente de guerra, pasó a adquirir uniformes bélicos diseñados en las empresas textiles, y que se hicieron progresivamente incómodos, poco duraderos por la continua innovación en el diseño, y caros. Nuevamente, la protesta contracultural echó agua al molino de los industriales, quienes diseñaban en serie parodias de uniformes y de banderas: el fabricante estadounidense parodiaba al infante de marina, al tiempo que cosía uniformes verdaderos; el industrial británico caricaturizaba las anticuadas guerreras del imperio, a la vez que producía uniformes para la *Royal Navy*. Tales remedos eran consumidos también por el público de las naciones dependientes, a veces por protestar indirectamente contra los símbolos políticos y militares de aquella, a veces por identificarse con los mismos.[155]

El ejemplo más obvio de invención de un símbolo por los mecanismos promocionales del sistema es el del corte de cabello creado para los *Beatles* por la diseñadora de publicidad y fotógrafa Astrid Kirchneer[156]. Hasta entonces los estilos de la contracultura parecían surgir por generación espontánea. Un héroe cultural, como Elvis Presley o James Dean, recogía y difundía lo que ya era aceptado dentro de un subgrupo específico[157]. En el caso de los *Beatles*, vemos la expansión de un estilo creado en condiciones de laboratorio, recogido por la juventud como

155 «La existencia de una verdadera industria productora de artículos para la contracultura, por otra parte, ha sido puesta en evidencia de una manera tan avasallante por la publicidad que apenas es necesario documentar el hecho. Basta elegir al azar cualquier publicación dirigida a este sector (el número del 16 de diciembre de 1974 de *Rolling Stone,* por ejemplo) que comprende los siguientes anuncios: discos 40; instrumentos musicales 5; equipos de reproducción 17; libros 13; ropas 7; bebidas alcohólicas 2; papel de fumar 3; cigarrillos 1; televisores 1; posters 1.
En su inmensa mayoría son anuncios de una página o de media página. No contamos los clasificados que responden a los intereses de productores más modestos. Recuentos parecidos podrían hacerse en *Evergreen, Avant Garde, Remparts, The Village 0ther* y otros voceros de la contracultura. Entre los productos ofrecidos se encuentran: artículos para fumadores tales como pipas, *narguiles,* y pinzas, evidentemente diseñadas para el consumo de marihuana o *hashish;* espátulas para sorber cocaína, inciensos, trajes de inspiración folklórica, amuletos y p*osters*. Uno de los anuncios de *Rolling Stone* contiene la promesa de un método para recibir cien cartas diarias cada una de ellas con un billete de a dólar. Publicaciones más tradicionales, como *Playboy, Newsweek y Time* acogerían también una copiosa publicidad de productos orientados hacia la contracultura.

156 «Después de mucho discutir, Stu dejó que Astrid le arreglara el cabello a su manera. Astrid se lo estiró bien estirado le cortó las puntas y se lo peinó. Aquella noche Stu se presentó en el *Top Ten* con su nuevo corte de pelo, y los otros se revolcaban por el suelo de la risa. A media actuación, Stu se rindió y volvió a peinarse como antes con un buen *tupé*. Pero al día siguiente Astrid volvió a insistir y Stu se dejó convencer de nuevo. También esta vez se vio ridiculizado, pero a la noche siguiente George se presentó peinado del mismo modo. Luego probó Paul, aunque éste estuvo durante mucho tiempo volviendo al peinado de antes porque John todavía no acababa de decidirse. Pete Best no hizo el menor caso de todo aquello. Pero había nacido el estilo *Beatle*. Astrid siguió influyendo en ellos en otras cosas, por ejemplo, en los trajes sin solapa. Hunter Davis: *op cit*., p. 128.

157 Véase, por ejemplo, el catálogo de peinados de adolescentes estadounidenses recogido por Tom Wolfe en *The candy-kolored-tangerine-flake-stream-lined-baby,* Mayflower Books, Londres, 1968, pp. 167-169.

símbolo de identidad y de protesta, y finalmente, universalizado y desprovisto de todo significado contestatario en refinadas peluquerias masculinas, cuyo principal negocio, desde luego, no es el anticonformismo. El pelo largo, llevado en principio como expresión de naturaleza agreste y de economía, terminó siendo el motivo de complejos rituales cosméticos. La crin mediante la cual el *hippy* quería patentizar su desaliño, se convirtió en la cabellera con la que el joven ejecutivo o el parásito connotaron su posición privilegiada. Huyendo de la uniformidad, se llegó nuevamente a la uniformidad.

Los colores del arcoiris: la identidad de las minorías étnicas

> *¿Cómo puede constituirse en gendarme de la libertad quien asesina a sus propios hijos y los discrimina diariamente por el color de la piel, quien deja en libertad a los asesinos de los negros, los protege además, y castiga a la población negra por exigir respeto a sus legítimos derechos de hombres libres?*
>
> «Che» Guevara: *Discurso en la ONU*

Más angustiosa que la agresión contra la identidad del individuo abstracto es la del sistema contra sus minorías étnicas.

La presencia de ellas es la condición normal de las grandes potencias de la modernidad: todas se integraron por conquista de pueblos distintos o por agregación de migraciones diferentes. La doctrina oficial estadounidense postula la disolución final de las culturas étnicas en el *melting pot* del *american way of living*.

Pero el sistema, al tiempo que proclama su integración, les opone infranqueables barreras. A la discriminación étnica añade la explotación clasista. En condiciones de insoportable tensión entre marcos culturales opuestos, el grupo marginal elige entre buscar una absoluta integración, una segregación absoluta, o un intercambio de diferencias dentro de la igualdad. Las minorías étnicas, casi sin excepción, intentaron dichas soluciones en el orden indicado: el fracaso de cada una de ellas las llevó a probar la inmediata. La mecánica del sistema industrial alienado impidió el triunfo de la tercera.

Afroestadounidenses

La Guerra de Vietnam parecerá
un juego de niños cuando estalle
la revolución negra.

Malcolm X: *Discursos*

Así sucedió con la minoría étnica negra, la más importante numéricamente para la épóca, la más oprimida en el sentido cualitativo. A partir de la tardía abolición de la esclavitud en 1863, su meta parecía consistir en una progresiva integración en la sociedad estadounidense, y en la igualación de su *status* con el de la mayoría blanca. La discriminación, el sabotaje al ejercicio de los derechos políticos y la continua agresión por parte de los racistas cerraron esta posibilidad. En vano trataron los comerciantes de lograr la integración mediante la prédica del consumismo entre los afroestadounidenses y el señalamiento de su importancia como potencial mercado[158]; la gran mayoría de los negros no podía entrar en el consumo de gran estilo porque la discriminación los mantenía en la pobreza; y la eventual riqueza no los libraba de la discriminación[159]. Tampoco tuvo éxito la técnica de no violencia, afín a la prédica de Gandhi, mediante la cual el reverendo Martin Luther King imploró de los racistas el reconocimiento de la condición humana del negro. El asesinato de King en 1968 desacreditó esta táctica. El integracionista moderado había intentado forzar las barreras del prejuicio enfatizando simbólicamente su capacidad para adaptarse a la competitividad económica, o destacando religiosamente su inofensividad[160]. La entrada le fue impedida a balazos.

La posibilidad de oponer al racismo blanco un aislacionismo negro fue postulada por sectores extremistas de los musulmanes, tales como Malcolm X —asesinado a tiros— y ultranacionalistas como el Grupo *US*, de Ron Karenga. La historia del movimiento afroestadounidense está asimismo sembrada de propuestas de «Vuelta

158 Ver los anuncios de la revista *Ebony* citando la importancia del mercado negro, reproducidos por McLuhan en *La cultura es nuestro negocio,* p. 218. Cualquier número de esta revista expresa en abundantes anuncios la incitación al negro a integrarse en los estilos de consumo de la comunidad blanca. En la página 139 del número de agosto de 1979*,* aparece Cassius Clay patrocinando una marca de trampas para cucarachas que es hermosa «especialmente porque tiene mi imagen en la caja».

159 Sobre el problema de la discriminación racial en la colectividad industrial, consúltense: Antonio Massimo Calderazzi: *La revolución negra en los EE. UU,* Editorial Bruguera, Barcelona, 1970; Luis Colmenares Díaz: *op. cit.*; Juan Carlos Palenzuela: *Prontuario de la Estados Unidos racista,* Ediciones Centauro, Caracas, 1977; Claudio Esteva Fabregat: *Razas humanas y racismo,* Salvat Editores, Barcelona, 1975; Carmichael Stokely y Charles Hamilton: *Poder negro,* Siglo XXI Editores, México, 1968; Eldridge Cleaver: *Alma encadenada;* Siglo XXI Editores, 1970; George Jackson: *Soledad Brother,* Monte Ávila Editores, Caracas, 1971.

160 «Lo lograremos —dijo King a los blancos— con nuestra enorme capacidad de tolerancia. Para ganarnos nuestra libertad hablaremos a vuestros corazones y a vuestras conciencias y al final los venceremos» (Citado por Calderazzi: *op. cit.*, p. 237).

a África» —como las de Du Bois y M. A. Garvey— y de reclamación de territorios estadounidenses para fundar colectividades exclusivamente negras. Ambas parecen impracticables. El movimiento negro no tiene la suficiente homogeneidad cultural como para sostener un aislacionismo pleno, ni la organización política y militar como para conquistar un territorio que, seguramente, no le sería cedido por las buenas por el mismo sistema que lo discrimina.

El rechazo de la integración pacífica y el fracaso del aislacionismo debía llevar necesariamente al *intento de la igualación militante*. Como otros aspectos de la contracultura, éste consistió en una explosiva guerra de símbolos. A la sumisión gregaria de la oveja, que parecían sugerir las inmensas manifestaciones pacifistas de Luther King, se opuso la agresividad solitaria de la pantera. Apenas tres afroamericanos marginados —Huey Newton, Bobby Seale y Bobby Hutton— fundaron el *Black Panther Party* en octubre de 1966. Newton reconocía que el movimiento contaba con 300 militantes en abril de 1973. Tan exiguo poder numérico contrasta con la desmesurada fuerza de la leyenda. Valiéndose de leyes que permitían a los ciudadanos de Oakland portar armas al descubierto, los tres fundadores iniciaron una patrulla del *ghetto,* para defender a sus habitantes contra los abusos de la policía blanca. La legislatura inició un proyecto de ley para prohibir el porte de armas. Los Panteras Negras respondieron el 2 de mayo de 1967 presentando 29 hombres uniformados, 20 de ellos ostensiblemente armados, ante el capitolio estadal. Como el propio Newton —ministro de la defensa del movimiento— lo reconoció posteriormente, se trató de una provocación premeditada para atraer la atención de los medios:

> *Para esa época, en realidad, teníamos sólo cuatro o cinco miembros. Reclutamos el resto el mismo día; simplemente los recogimos en la calle y les entregamos los revólveres. Fue nuestra primera manipulación de la prensa, un evento de los medios de comunicación masiva*[161].

La nueva imagen del negro armado y desafiante, que sustituía a la del indefenso y sumiso, fue difundida de la noche a la mañana con efectos literalmente explosivos: el sistema inició la aniquilación sistemática del movimiento. Bobby Hutton fue asesinado a balazos por la policía en un tiroteo en el cual resultó gravemente herido Eldridge Cleaver; Fred Hampton y Mark Clark fueron asesinados por un pelotón policíaco mientras dormían; Huey Newton fue abaleado y detenido; también fue detenido Bobby Seale.

Los atletas negros en las Olimpíadas de 1968 en México se identificaban con los guantes negros de los *Panthers,* e irrespetaban el himno estadounidense. El movimiento combinó su estrategia de agresión simbólica con una ideología que apelaba eclécticamente a Marx, Mao, Lenin, el «Che» Guevara, Fanon, Malcolm X y Kim-Il Sung. En su praxis, sustentaba una plataforma que vindicaba la libertad, el pleno empleo, la indemnización por la esclavitud, la creación de cooperativas para la vi-

161 Entrevista realizada por Lee Lockwood para *Playboy,* mayo de 1973, p. 74.

vienda y el trabajo de la tierra, la exención del servicio militar, una educación destinada a enfatizar la identidad negra y el uso de jurados negros para juzgar a la gente de color[162]. La plataforma concluía con una cita del preámbulo de la Constitución estadounidense, que era un explicito llamado a la independencia política.

La radicalidad de la acción de los Panteras Negras y la correspondiente ferocidad de la represión policíaca terminó reportándoles la alianza de los radicales blancos y el temor de parte de la propia comunidad negra. En apreciación de Huey Newton, el uso del lenguaje profano —otra arma simbólica— les atrajo «más y más radicales blancos» mientras que les «alienó de toda la comunidad negra y los hizo ser expulsados de las iglesias», al extremo de que «terminamos con un 90% de blancos y un 10% de negros en las concentraciones»[163].

Del acercamiento a los radicales nació un pacto con el Partido Internacional de la Juventud *(yippie) y la* integración en la vasta liga de minorías étnicas llamada la Coalición del Arcoiris *(Rainbow Coalition)* formada por chicanos, portorriqueños, pieles rojas y blancos pobres. De la confrontación con la policía surgió la certidumbre de que la campaña de exterminio había convertido a la organización en grupo suicida. Por ello dejó la militancia armada y se orientó hacia programas de salud y repartición de desayunos para los pobres. Ello llevó a su escisión en un ala moderada, dirigida por Newton, y otra guerrerista, comandada por Cleaver, quien para el momento se encontraba exilado en Argelia.

Al inicio de los setenta, el movimiento negro volvió al pacifismo de grupos como la NAACP (Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color). Los aportes culturales de la negritud habían sido apropiados por el sistema. De hecho, la mayor innovación artística de la cultura estadounidense antes del *pop* consistió en el vasto conjunto de formas musicales derivadas de los ritmos afroamericanos: los *blues,* el *jazz,* las inagotables variaciones del *rock*. Una sangrienta ironía convirtió a este ritmo negroide en el máximo símbolo cultural de un país racista. El sistema masificó y promovió estas melodías marginales hasta hacerles perder su carácter étnico original y presentarlas como música de las mayorías blancas e incluso de los intelectuales. Apenas una variedad de los ritmos sincopados, el *soul*, conservó una vinculación con la negritud. Otros símbolos de identidad negra fueron asimismo promovidos masivamente hasta que perdieron su valor como signos específicos y terminaron invirtiendo también su significado. Así sucedió con el peinado «afro» —usado para simbolizar su orgullo étnico por militantes, e incluso por perseguidas políticas como Angela Davis— que la subcultura de consumo relanzó como una peluca plateada, rojiza o verde para la industria del espectáculo, y que concluyó siendo adoptada como distintivo profesional por rameras: literalmente, prostituida.

162 Ver: « Black Panther Plataform», recogida por Stansill y Mairowitz (comps): *op. cit.*, p. 80-82. Jean Genet, aliado de los Panteras, sostiene que éstos «consideran su pelea una lucha de clases. Su objetivo es una revolución marxista. Lo que explica la fuerza de las medidas tomadas contra ellos». Entrevista por Michelle Manceaux en *Everxreen,* septiembre 1970, p. 72.

163 Entrevista con Lee Lockwood, *ibid.*, p. 76.

Chicanos

Nos dicen los patroncitos
que el trabajo siempre se hace
con bastante esquiroles
y mandan enganchadores
pa enganchar trabajadores
que se venden por frijoles.
Pero hombres de la Raza
Se fajan y no se rajan
Mientras la uva se hace pasa.
Viva la revolución
Viva nuestra asociación
Viva huelga general

Corrido anónimo de la Huelga de Delano, 1965

Para muchos anglos, la insularidad de los hispanos parece antiestadounidense. Este sentimiento es reforzado por un desnudo y feo racismo.

George J. Church: «Hispanics» en Newsweek, 8 de julio de 1985.

En 1848, Estados Unidos se apoderó de la mitad del territorio de México, y desposeyó de sus tierras a casi todos los mexicanos residentes en la zona. La gran mayoría de los *chicanos* —habitantes de Estados Unidos con raíces culturales mexicanas— descienden de estos antiguos pobladores de la región invadidos y robados: los medios de comunicación los presentan falsamente como «infiltrados» o «inmigrantes ilegales», a pesar de que los integrantes de dicha etnia ingresados por la frontera en las últimas décadas no exceden de un 15 por ciento de la misma.

Numéricamente, los chicanos constituyen la segunda minoría étnica en Estados Unidos. El censo estadounidense, que discrimina entre blancos, negros e hispanos, en 1976 registró un total de unos veinte millones de éstos, de los cuales más de once millones eran chicanos. Quizá las cifras reales sean mucho mayores. Algunos analistas calcularon que para el año 2000 formarían parte de un conjunto de unos treinta millones de hispanos. Poco después los hispanos sobrepasaron a los afroamericanos. El Servicio de Inmigración y Naturalización estadounidense les ha calculado una tasa de crecimiento anual del 12%: si la misma se mantuviera, el castellano bien podría convertirse en la lengua dominante de dicho país en las primeras décadas del siglo XXI.

Pues las etnias de origen latino han conservado su idioma y su cultura a pesar de la persistente discriminación, o quizá en parte gracias a ella. Los chicanos, como acertadamente indica Tomás Calvo Buezas, reúnen la condición de identidad agredida, la de etnia segregada, y la de clase explotada. Ello ha contribuido a hacer de su movimiento uno de los más persistentes, organizados y exitosos de la contracultura[164].

La identidad chicana subsiste, a pesar de todos los esfuerzos de la cultura invasora para borrarla. Como lúcidamente ha señalado Octavio Paz:

> *Algo semejante ocurre con los mexicanos que uno encuentra en la calle. Aunque tengan muchos años de vivir allí, usen la misma ropa, hablen el mismo idioma y sientan vergüenza de su origen, nadie los confundiría con los estadounidenses auténticos.* (...) *Cuando se habla con ellos se advierte que su sensibilidad se parece a la del péndulo, un péndulo que ha perdido la razón y que oscila con violencia y sin compás. Este estado de espíritu —o de ausencia de espíritu— ha engendrado lo que se ha dado en llamar «el pachuco». Como es sabido, los «pachucos» son bandas de jóvenes, generalmente de origen mexicano, que viven en las ciudades del Sur y que se singularizan tanto por su vestimenta, como por su conducta y su lenguaje. A pesar de que su actitud revela una obstinada y casi fanática voluntad de ser, esa voluntad no afirma nada concreto sino la decisión —ambigua, como se verá— de no ser como los otros que lo rodean. El «pachuco» no quiere volver a su origen mexicano; tampoco —al menos en apariencia— desea fundirse a la vida estadounidense.* (...) *Queramos o no, esos seres son mexicanos, uno de los extremos a que puede llegar el mexicano*[165].

Los intentos de integración a la cultura dominante han sido rechazados por los invasores, que han sometido a los chicanos a un estatuto discriminatorio similar al aplicado a los negros: vehículos, lugares públicos y escuelas segregadas; amenazas para impedir el ejercicio de los derechos políticos; trato despectivo y, eventualmente, maltratos y linchamientos.

La causa de tal discriminación es también análoga a la empleada contra los afroestadounidenses: se los segrega, porque se quiere mantener su condición de clase explotada que provee un trabajo manual barato. Pero mientras que los afroestadounidenses se han dispersado por todo Estados Unidos y han migrado a las ciudades, los chicanos continúan concentrados en las áreas rurales de los Estados del sudoeste: sin ellos, la agricultura y la economía de tales regiones se vendría abajo. Por tal razón, propietarios de la tierra, autoridades y políticos se han confabulado históricamente para mantenerlos sometidos y para pagarles las remuneraciones más bajas del mercado de trabajo.

A fin de evitar cualquier mejora en las mismas, anualmente permiten la entrada de millares de trabajadores migratorios mexicanos, que, paradójicamente,

164 Tomás Calvo Buezas: Los más pobres *en el país más rico*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1981, pp. 260-271.

165 Octavio Paz: *EI laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p. 12.

sirven de ejército industrial de reserva contra sus connacionales. Concluida la temporada de labores, la ocasional tolerancia se transforma en cacería humana contra los «ilegales» o «espaldas mojadas», que con grandes riesgos cruzan la frontera para cumplir con trabajos que ningún blanco acepta para sí. En esta periódica migración, son víctimas de los «coyotes» —guías de las veredas clandestinas— y de los «contratistas» o intermediarios con los rancheros, que en ocasiones los engañan, en otras los inducen a servir de esquiroles, y alguna vez han fundado verdaderos campos de esclavos donde los inmigrantes son retenidos a la fuerza y obligados a trabajar sin otra remuneración que el alimento.

La dureza y persistencia de esta segregación, comprensiblemente, ha hecho imposible todo intento de integración plena de los chicanos a la cultura dominante. Los mismos oprimidos rechazan a sus connacionales serviles: los llaman *«malinches», «tíos tacos» y «tíos tomases».*

La opresión ha producido inevitablemente movimientos extremos de corte militante por el estilo de los Panteras Negras, tales como los *Brown Berets (Boi*nas Pardas) y los *Mission Rebels,* que asumieron el patrullaje de los barrios de Los Angeles para defender a la comunidad de los abusos de la policía, y tuvieron enfrentamientos violentos con ésta. La *Mexican American Youth Organization,* intentó asimismo nuclear a las juventudes de la etnia; y Reyes López Tijerina creó la Alianza Federal, uno de cuyos piquetes armados irrumpió a tiro limpio en junio de 1967 en la Corte Federal de Nuevo México para proclamar formalmente la independencia de la tierra ocupada por los estadounidenses.

Pero a una etnia minoritaria y fijada geográficamente le es muy difícil desafiar por sí sola en el terreno de las armas el enorme poderío del ocupante. Su casi homogénea condición clasista le abrió el recurso del movimiento sindical. Su base organizativa fue la Asociación de Campesinos, reunida por César Chávez en 1962. Integrada al principio apenas por unas doscientas familias, fue creciendo con tal ímpetu que en 1965 declaró una huelga de la recolección de la uva en el Condado de Delano, en 1968 la fortaleció con un *boicot* nacional a las uvas de California, y en 1969 logró extenderlo hasta Canadá y Europa, hasta que forzó a los rancheros a firmar convenios colectivos en 1970, tras cinco años de paro. El mismo año comenzó otra huelga de recolectores de lechuga en Salinas, y en 1973 declaró una huelga general ante el convenio de los rancheros con el sindicato de Jimmy Hoofa, la *Teamsters Union*.. En 1975, logró la aprobación en California de la primera ley agraria de Estados Unidos, la cual, finalmente, extendía a los trabajadores del campo el derecho a sindicalizarse, reconocido a los obreros industriales apenas cuarenta años antes; y en 1977 logró, por fin, un acuerdo con los *Teamsters* en virtud del cual éstos se retiraron de los campos californianos. Todavía en 1979 declaró otra huelga general contra las lechugueras de Salinas, que se negaban a renovar los acuerdos con los trabajadores. A pesar de este prolongado historial de pugnas, el sindicato, que desde 1972 asumió el nombre de *United Farm*

Workers, se ha mantenido dentro de los límites de lo reivindicativo: no aspira a la destrucción del sistema ni de las clases, y ni siquiera a la redistribución de las tierras, sino a una mejor participación del campesino en el fruto de su trabajo.

Pero su marcado carácter étnico no lo ha hecho aislacionista: por el contrario, su política continua ha sido la de integrar otras etnias y cooperar con ellas para objetivos comunes. Así, se han unido al movimiento campesinos de origen chino, japonés y filipino; han colaborado con él personalidades y grupos de las ideologías y las religiones más diversas.

A pesar de la sostenida agresión del sistema, que se ha traducido en amenazas, alquiler de pandilleros, agresiones físicas, detenciones de los dirigentes e incluso asesinatos de los sindicalistas, el movimiento ha permanecido pacifista.

En todo caso, su amplio componente étnico lo ha definido como un movimiento poderosamente contracultural. No es sólo un sindicato, es una Causa. Sus integrantes son *brothers y sisters. Sus* emblemas son el «Aguila Azteca» y los estandartes de la Virgen de Guadalupe. Desde 1964, su cronista es un periódico de significativo nombre: *El Malcriado.* Los piquetes de huelga y de *boycot* son equipos encargados de ejercer presión simbólica sobre esquiroles o consumidores, desafiando estoicamente polvaredas de máquinas, rocíos de insecticidas y disparos de los *rangers* de los terratenientes. Los activistas recurren a pequeñas piezas de teatro callejero donde definen y satirizan a los adversarios: «patroncito», «esquirol», «gorila». Sus grandes movilizaciones son, de hecho, ceremonias, tales como una peregrinación de 450 kilómetros hasta Sacramento, con escalas de «noches revolucionarias» de canciones y oraciones y «misas ecuménicas» que reúnen sacerdotes y rituales de diversas confesiones. Los funerales de sus mártires son tumultuosas concentraciones, donde han participado celebridades como Joan Báez y Jane Fonda. César Chávez alterna sus prisiones con ayunos voluntarios. Una rica cosecha de corridos e himnos celebra las hazañas del movimiento y las emparenta con los hechos de Benito Juárez, Zapata y Joaquín Murieta. « La Raza» y « La Carnalidad» son vínculos de unión solidaria entre la etnia. Ambos conducen a Aztlan, la mítica tierra de donde partieron los aztecas.

Sobre esta combativa, coherente y en parte victoriosa contracultura, han guardado silencio muchos de los medios de comunicación que celebraron a los *hippies* de utileria y a los grandes festivales de mercadería sicodélica. No han faltado tampoco los intentos de expropiar sus simbologías para ponerlas al servicio del sistema. Mientras maquinaba políticamente contra los huelguistas, Richard Nixon daba fiestas animadas por mariachis en las cuales se consumían tamales y tortillas. Durante el desempeño de la gobernación de California, Ronald Reagan se hacía retratar con sombrero de charro, para luego aparecer en televisión comiendo uvas boicoteadas y, ya presidente, tratar a los huelguistas de «bárbaros». En los ochenta, el taco pasó a ser el *fast food* más consumido en los Estados Unidos, muy por encima del *hot-dog* y del *hamburger.* Vacuas compensaciones para casi siglo y medio de privación de la soberanía, discriminación y explotación.

La última fórmula diseñada para aprovechar la baratura de la mano de obra del mexicano sin admitir su presencia consiste en la instalación, a partir de 1965, de unas 1.500 fábricas *maquilladoras* dentro de la frontera de México, que dan trabajo a casi medio millón de sus nacionales. Los asesores de la política exterior estadounidense advirtieron, que algunos de ellos «tienden a cruzar la frontera hacia EE.UU., acelerando aún más la inmigración ilegal», por lo que han exigido de dichas industrias con capital estadounidense «trasladar sus 'maquilas' mucho más hacia el interior de México». Así, se intenta imponer la discriminación contra los mexicanos aun dentro de las fronteras de su propio país.

Puertorriqueños

Vengo a decirle adiós a los muchachos
porque pronto me voy para la guerra
y aunque voy a pelear en otras tierras
voy defendiendo mi patria, mi derecho y mi honor.

Pedro Flores: *Despedida*

Los puertorriqueños radicados en los Estados Unidos sufren una agresión todavía más violenta a su identidad, por el hecho mismo de que su país de origen es objeto de coloniaje[166]. Además, la mayoría de ellos han pasado directamente a la marginalidad de las urbes estadounidenses, un medio radicalmente distinto del trabajo rural que hizo inevitable la sindicalización agraria de grandes masas de chicanos. La respuesta puertorriqueña ha sido, en consecuencia, contracultural, y por tanto ricamente cargada de simbologías provocadoras. Aparte de desarrollar una música de singular brillantez, cuyas letras expresan la problemática de la comunidad y cuyo ritmo contribuyó al fenómeno de la salsa, los puertorriqueños han llegado a la acción política a través de la concientización de las bandas juveniles. Así sucedió con el grupo de los *Young Lords,* cuyo jefe, «Cha Cha» Jiménez, lo hizo derivar del vandalismo callejero hacia la militancia armada y la organización de servicios comunales de asistencia médica y alimenticia y de educación sobre la identidad cultural. El programa de los *Young Lords* —a los cuales se han afiliado gran cantidad de grupos similares de Nueva York y Chicago— comprende el control de la policía en las áreas de concentración puertorriqueña, la reforma urbana de las mismas, y la cooperación con las iglesias en los programas de interés social[167].

El movimiento de los puertorriqueños radicados en los Estados Unidos se centra sobre la conservación de la identidad, en un medio que ha rechazado activamente la integración. Como lo señala la educadora Antonia Pantoja, los puertorriqueños no disfrutan de las oportunidades que tuvieron otras corrientes migratorias para progresar:

> *Antes que todo, somos gente de color que no será fácilmente aceptada por la generalidad. Sólo aquellos que pasan como blancos ascienden socialmente. Segundo, la ciudad ya ha sido*

166 Como lo destaca la «Declaración General de la Conferencia de Solidaridad Internacional con la Independencia de Puerto Rico», la inversión de los Estados Unidos allí «representó el 5,5% del total de sus inversiones en todo el mundo (...) Fue «el 21% de la del resto de los países subdesarrollados, y el 40% del total en la América Latina. La ganancia que generan tales inversiones ascendió en 1970 a 1.345.000.000 de dólares. Obtienen más utilidades en esta pequeña Isla del Caribe que en el Mercado Común Europeo y la mitad de las ganancias que alcanzan en toda América Latina». Revista *Casa de Las Américas,* N° 93, La Habana, diciembre 1975.

167 Ver Stansill y Mairowitz (comps.): *op. cit.*, p. 196.

> *construida por otros. No somos especializados; y la ciudad moderna no tiene sitio para trabajadores no especializados, por lo que podríamos permanecer por siempre en la sombra. En tercer lugar, venimos de una colonia de los Estados Unidos, donde ya había un patrón paternalista y colonial de discriminación contra nosotros*[168].

Dentro del marco de esta lucha, durante la década de los sesenta fue creada ASPIRA, un movimiento de desarrollo de la comunidad centrado en las preguntas: «¿Quiénes somos? ¿Dónde estamos? ¿Dónde vamos?». La organización propone que las respuestas se encuentran en un estudio de la historia, de la cultura, la economía, los patrones migratorios y la gesta independentista de la comunidad[169].

La permanencia de la discriminación y la profundidad de estas raíces ha determinado la supervivencia del movimiento puertorriqueño, mientras otras ramas de la contracultura eran barridas por el sistema. Consciente de la dificultad de la erradicación de la identidad, éste ha elevado su respuesta hasta intentar la desaparición de los opositores. La población puertorriqueña, tanto nativa como emigrada, es el campo de ensayo de métodos de esterilización. Conforme lo indica la «Declaración General de la Conferencia Internacional de Solidaridad con la Independencia de Puerto Rico»: «alrededor del 35% de la población femenina en edad de procrear ya ha sido esterilizada. De esta forma, junto con los planes de emigración masiva y la entrada indiscriminada de extranjeros enemigos del pueblo, se pretende sustituir su población para disolver la nacionalidad puertorriqueña»[170].

Cuando fracasa la ofensiva contra la identidad, comienza el ataque contra la fecundidad.

---

168 Carlos Morton: «Antonia Pantoja: *an institution for change*» en *Nuestro,* Nueva York, junio-julio, 1973, pp. 30-32.

169 *Ibid.*, p. 32.

170 Revista *Casa las Américas,* Nº 93, p. 94.

Indígenas

Lo dicen los libros de historia
carga la caballería
los indios caen
carga la caballería
los indios mueren
pues el país era joven
y tenía a Dios de su parte.

Bob Dylan: *Dios está con nosotros*

El aislamiento en reservas —campos de concentración— que los estadounidenses han impuesto a su población indígena preservó las diversas identidades de ésta[171].

El movimiento indígena, seguro de su propia particularidad, procede a través de órganos de prensa tales como el *Indians of All Tribes* y otros, a una vindicación reformista de sus derechos. Sólo excepcionalmente ha incurrido en el detonante estilo simbólico de la contracultura. Así, en 1969, los indios ocuparon el territorio de la Isla de Alcatraz —antigua sede de una prisión— clamando que las condiciones inhóspitas de la zona la hacían adecuada para reserva indígena; y ofreciendo comprarla al mismo precio que los blancos habían adquirido Manhattan siglos atrás. Los indios propusieron instalar allí un centro de estudios de la cultura indígena; un centro ecológico, un museo de los aportes del aborigen al mundo, y otro con los regalos de la civilización del conquistador al indígena: enfermedades, alcohol, pobreza y aniquilación cultural (simbolizada por latas viejas, alambre de púas, neumáticos, recipientes plásticos, etc.)[172]. El proyecto constituía un bofetón a la cultura de los colonos. Las autoridades blancas lo prohibieron.

Mientras tanto, los niños de los bienpensantes usaban de juguetes los plumeros y las armas de los pieles rojas; y mocasines, collares de cuentas, bandas para la cabeza y chaquetas decoradas con tiras de cuero eran vendidos como parte del uniforme oficial de la juventud blanca de las ciudades. Los colonizadores se engalanaban con las cabelleras de los vencidos.

La mayoría de las luchas de los indígenas tienen por objeto salir de las fronteras de las reservaciones y recuperar algunos derechos sobre la tierra que alguna vez fue suya. La represión frena estos intentos. Uno de los más célebres fue el de establecer un campamento pesquero en la reserva de Puyalupp, en Washington, en desafío a la restricción del derecho de los nativos a pescar en los ríos

171 Sobre la represión a las etnias aborígenes estadounidenses ver Dee Brown: *Enterrad mi corazón en Wottndld Knee,* Editorial Bruguera, Barcelona, 1976.

172 Cf. Stansill y Mairowitz (comps.): *op. cit.*, p. 187.

Puyalupp y Nisqually. La policía detuvo a los 59 moradores del campamento; las autoridades los condenaron a diversas sentencias de reclusión.

Similar patrón de hostigamiento o de represiones frecuentes ha sido seguido contra los dirigentes de la comunidad. Leonard Peltier, Dennis Banks, John Trudell, Bobby García y Anna Mae han sido detenidos en repetidas oportunidades. Los dos últimos murieron en circunstancias no aclaradas: Bobby García, ahorcado dentro de la prisión. Al día siguiente de la participación de John Trudell en un mitin de protesta, su casa fue incendiada, y en ella perecieron su esposa y sus cuatro hijos.

Pero, más significativamente aun, con los indígenas estadounidenses se sigue el patrón de aplicación de planes de esterilización colectiva que se ha aplicado con las restantes etnias. Como dice la «Declaración de los indios americanos» del 22 de julio de 1978:

> *Contra nuestro pueblo se practica una política de genocidio. De 1971 a 1975, el 24% de nuestras mujeres fueron esterilizadas por fuerza. Los departamentos políticos y de información dirigieron operaciones militares ilegales contra nuestro pueblo, como «Cointelpro» (Programa de Contra Inteligencia). A consecuencia de esas acciones, algunos de nuestros líderes murieron víctimas de la violencia. En muchas cárceles estadounidenses están recluidos patriotas nativos. Esta práctica continúa, y nosotros no tenemos defensa contra esas acciones*[173].

Tras estudiar la situación de las etnias en Estados Unidos, una comisión de juristas de la ONU concluyó, en agosto de 1979:

> *Hemos averiguado que existen fundamentos para deducir que el Gobierno de los Estados Unidos a lo largo de toda su historia sigue una política de exterminio sistemático de los pueblos nativos estadounidenses. En la última época, estos actos de agresión han estado orientados, en primer lugar contra los dirigentes y los miembros del movimiento de defensa de los indios estadounidenses, quienes se pronuncian contra esta política. Por esto, estimamos que la ONU debe investigar a fondo estas acusaciones de genocidio.*

De lo expuesto se deduce la existencia de una política uniforme del Imperio contra las minorías étnicas, cuyos puntos básicos son la segregación, la aculturación, la explotación y, finalmente, la esterilización. Ello nos concierne de manera particular: en el caso de un triunfo absoluto de las políticas «hemisféricas», América Latina pasaría a ser considerada como un vasto reservorio de etnias, y tratada en consecuencia.

---

173 Vladimir Bolshakov: *Los derechos humanos a lo estadounidense,* Nóvosti, Moscú, 1985, p. 30.

Contraculturas de la paz

La guerra es un buen negocio.
Invierta a su hijo.

SLOGAN ANTIBÉLICO

La colectividad industrial de la modernidad es agresiva. Esta agresión existe a tres niveles: en el internacional, porque dicha sociedad necesita de una política de dominio exterior y de lucha por los mercados que desemboca con regularidad en conflictos sangrientos; en el interno, porque está fundada sobre un ideal de competencia entre los individuos, que engendra una continua y enervante lucha de todos contra todos por el logro de un rango o una ventaja económica; y en el individual, porque el modo de vida opresivo determina una agresividad latente que desemboca en explosiones incontroladas de conducta violenta, precipitada por roces de tipo racial o clasista, pero que en otros casos es absolutamente gratuita.

De allí que sus habitantes vivan bajo el asedio de una constante y temida violencia, a la cual pueden responder con una agresión proporcionalmente mayor —como en el caso de los fanáticos de las armas de fuego estadounidenses, que financian *lobbys* en el Congreso para sabotear cualquier proyecto de ley tendente a registrarlas o regular su uso— o mediante la renuncia a la agresividad.

Varias circunstancias contribuyeron a hacer del pacifista el movimiento más exitoso de la contracultura: la guerra afectaba directamente y en forma desproporcionada su clientela. Los jóvenes y las minorías étnicas fueron los más requeridos por la recluta: justamente aquellos que estaban menos integrados al sistema, debieron defenderlo con las armas. En segundo lugar, la aventura en Vietnam constituyó una de las guerras más inmorales de la historia. Los más esclarecidos intelectos de la época, como Bertrand Russell, Noam Chomsky, Sartre y Benjamín Spock, tomaron partido contra el genocidio y lo denunciaron públicamen-

te[174]. En tercer lugar, el pueblo vietnamita presentó una coherencia cultural y una convicción extremas, que se tradujeron en la inmensa eficacia militar que desmoralizó a los agresores.

Una circunstancia social, otra moral y una tercera militar condujeron al triunfo más concreto de la contracultura. Ésta consiguió reunir densos sectores de la población en manifestaciones gigantescas, como la de la Marcha sobre Washington. Al mismo tiempo, articuló un movimiento de resistencia civil a la recluta, nucleado alrededor de la SDS *(Students for Democratic Society)* en los centros universitarios[175], y de infinidad de sociedades y órganos de prensa en toda Estados Unidos[176]. El argumento esencial divulgado a favor de la deserción[177] fue que, de acuerdo con las leyes de Nuremberg sancionadas por las propias autoridades estadounidenses, era legítimo negarse a efectuar actos de agresión contra un pueblo al cual no se había declarado la guerra[178]. Casi no hubo tendencia contracultural que no participara en la campaña antibélica, ni gran acontecimiento que no tuviera un carácter pacifista. Por ello, no reseñamos de nuevo hechos narrados en secciones anteriores.

El movimiento antibélico consiguió infiltrar el propio ejército, y ello se tradujo en decenas de motines y rebeliones, en la organización de núcleos agitativos y órganos periodísticos de resistencia, e incluso en la eliminación física de oficiales racistas y fanáticos[179].

Para la sociedad industrial alienada, sin embargo, no hay desperdicio. Sus mecanismos de difusión de masa terminaron usando contra la cultura excluida el pacifismo que ésta le había opuesto.

Así, el mercado juvenil fue sometido a un verdadero *dumping* de llamamientos a una pasividad indiferenciada y de consejos en virtud de los cuales se debía soportar con mansedumbre todas las opresiones. Ser manso, no sólo ante la guerra imperialista, sino además ante la discriminación racial, la desigualdad económica, la brutalidad policíaca y la rapacidad financiera. Y era cierto que algunas minorías no tenían oportunidad alguna de triunfo al medirse con el sistema en el campo de la violencia, donde éste era el dueño: su no violencia era su credencial de supervi-

174 Cf. Bertrand Russell: *Crímenes de guerra en Vietnam,* Editorial Aguilar, Madrid, 1967; Noam Chomsky: *La responsabilidad de los intelectuales,* Ediciones Ariel, Barcelona, 1969; Benjamín Spock y Mitchell Zimmerman: *On Vietnam,* Dell Books, Nueva York, 1968; Wilfred G. Burchett: *La Guerra de Vietnam,* Ediciones Era, México, 1965; Robert Taber: *La guerra de la pulga,* Ediciones Era, México, 1967.

175 Ver Manifiestos de la SDS en el volumen colectivo *Las luchas estudiantiles en el mundo,* Editorial Galerna, Buenos Aires, 1969, pp. 60-75.

176 Cf. Edgar Morin: *Diario de California,* pp. 181-189, sobre la actividad antibélica de la comuna San Diego Free Press.

177 Entre 1967 y 1971, 354.112 hombres abandonaron sus regimientos; la media anual de desertores llegó a sesenta mil. Cf. Maffi: *op. cit.*, p. 141.

178 Por absurdo que parezca, la Guerra de Vietnam jamás fue declarada por el Congreso de los Estados Unidos, único cuerpo competente para adoptar tal resolución. El genocidio de Vietnam fue en todo tiempo una decisión personal de los presidentes estadounidenses, empezando por Kennedy.

179 Maffi: *loc. cit.*

vencia. Por ello contrasta la imagen indiferenciadamente no violenta de la contracultura, que los medios han difundido, con la relativamente escasa información sobre su aspecto militante y sus derivaciones violentas: las unidades de guerrilla urbana, los atentados y las confrontaciones con los cuerpos represivos.

La máxima eficacia de esta campaña de universalización, confusión y degradación de un mensaje llegó cuando los reclutas de Estados Unidos consiguieron como reivindicación el derecho al uso de los símbolos de la contracultura. Escondido en sus arrozales, el pueblo asiático vio aparecer un nuevo tipo de genocida con el pelo largo y entretejido de flores, adornado con collares de cuentas y amuletos, de barbas olorosas a incienso y con símbolos de la paz colgados de la correa del M-1. Este genocida iba también drogado, y gustaba de las canciones dedicadas al amor y la paz[180]. Y así, los medios de comunicación difundieron por todo el mundo la imagen de un soldado que llevaba en el casco la palabra *Love.* Con igual prisa divulgaron la aclaratoria de que dicha palabra correspondía al nombre del soldado, y no a ninguna declaración de principios. La propagación universal de imagen y aclaratoria fueron igualmente significativas. Fuera cual fuera la verdad, *Love* había pasado a ser sólo un nombre.

La culminación del movimiento antibélico sacudió simultáneamente al sistema y las contraculturas. Para el primero, se tradujo en la renuncia a su ilusión de omnipotencia; en una disminución de la producción bélica que contribuiría a arrojarlo en la crisis económica, y en la sustitución de un ejército de reclutas por uno de mercenarios, es decir, de voluntarios pagados. Para la contracultura, el fin de la guerra significó la pérdida de su más eficaz bandera. La paz de Vietnam marcó el inicio de la pacificación de las contraculturas.

Sin embargo, el sistema industrial no renunció a su política agresiva contra el Tercer Mundo: en las décadas inmediatas, Inglaterra ocupó violentamente las Malvinas; y Estados Unidos, aparte de mantener a la OTAN (Organización del Tratado del Atlántico Norte) y a sus cinturones de bases nucleares en el exterior, protagonizó invasiones totales contra Grenada y contra Panamá; bombardeos y batallas aéreas contra Libia; ocupaciones virtuales en Honduras y en El Salvador; bloqueos contra Cuba, Nicaragua e Irak; y amenazas de intervención contra diversos países latinoamericanos.

La distensión iniciada por el bloque soviético, antes que facilitar una política de desarme y de paz, parecería haberle dado «vía libre» a una Tercera Guerra Mundial, esta vez librada por los países desarrollados contra los del Tercer Mundo, dirigida al saqueo de los recursos naturales de éstos. Ahora sin la menor sombra de pretexto ideológico, anticomunista o de cualquier otra índole.

180 Sobre esta ambigüedad de los símbolos pacifistas filmó Stanley Kubrick su ácida cinta *Full metal Jacker.*

Capítulo IV

Aniquilación de las contraculturas

Modificación de las infraestructuras de una contracultura

Cambio de los patrones demográficos

Cuando envejezca
y pierda el cabello
¡Dentro de tantos años!
¿Todavía me alimentarás?
¿Me amarás todavía
cuando sea un sesentón?

Paul McCartney y John Lennon: *When I'm Sixty Four*

Hemos visto cómo, ante la necesidad de expresión y de identidad de sectores excluidos, la colectividad industrial de la modernidad respondió recogiendo y adoptando las simbologías de sus contraculturas, hasta generalizarlas y hacerlas perder su capacidad de servir como señales de identidad. Tal corrupción de los símbolos de la contracultura la llevó a la ineficacia.

A esta modificación de los signos correspondió una paralela transformación del grupo excluido que constituyó la base social más numerosa de las subculturas. Cuando los bebés nacidos entre los años 1945 y 1955 comenzaron a aproximarse a la treintena, uno de los elementos de su exclusión —la extrema juventud— se desvaneció. No es posible vender indefinidamente a una población cuya edad avanza una cultura diseñada para adolescentes. A medida que estos adultos se integran al *status* que alguna vez repudiaron, cambian el nivel de sus ingresos y sus hábitos de consumo. Y conforme los adultos adoptan el uso sistemático de anticonceptivos, las tendencias en la población de las colectividades industriales se invierten. El nuevo sector juvenil es proporcionalmente menos importante. El mercado vuelve a constar fundamentalmente de adultos y de personas de edad madura. No habrá un inagotable relevo de adolescentes que puedan seguir consumiendo la subcultura.

Por el contrario, el hecho más notable en materia demográfica en los países desarrollados es el dramático descenso de las tasas de fertilidad durante las últi-

mas décadas[1]. Dicho descenso es acompañado por una elevación de la longevidad debida al mejoramiento de las técnicas médicas, y a su mejor difusión entre amplios sectores[2]. El resultado se observa en la distribución de los grupos de edad: prepondera el de personas de edad adulta.

Esta configuración cuantitativa de la población tiene consecuencias cualitativas en las instituciones. Como lo ha señalado Riesman[3] los patrones demográficos presentan definidas relaciones con las formas culturales. En tal sentido, Riesman distingue tres tipos de sociedades: las de demografía en ascenso, donde la conducta de los individuos es dirigida por los patrones de la tribu o el clan al cual pertenecen; las de industrialización incipiente y demografía con tendencia a estabilizarse, donde la conducta es dirigida por patrones internafizados por el individuo a temprana edad y mantenidos decididamente en la edad adulta; y las de industria avanzada y demografía en declinación incipiente, en donde aparece el carácter «dirigido por los otros». En este tipo de sociedad disminuyen las tasas de natalidad y de mortalidad hasta un estado de declinación demográfica; pierden importancia relativa en la economía la agricultura, las industrias extractivas e incluso la manufactura, en favor del sector terciario; la economía de la escasez es sustituida por una sicología de la abundancia y del consumo suntuario, del ocio y del despilfarro; las familias se hacen cada vez más pequeñas, y predomina la educación permisiva. Según Riesman, «lo que es común a todos los individuos

1 A este respecto, la Conferencia Mundial de Población concluyó que «en los países donde la fecundidad de los matrimonios subió durante los años 40 y 50, el incremento sólo fue temporal, y la tasa volvió a bajar generalmente en los años 60. Sin embargo, el aumento de la tasa de nupcialidad en Europa, América del Norte, Australia y Nueva Zelandia parece ser un cambio duradero. Si en el futuro la regla ha de ser una fecundidad que se aproxime al nivel de reemplazamiento, las tendencias de la década de 1960 en los países de fecundidad baja sugieren que esto se podría conseguir si casi toda la población se casase y cada pareja tuviese como término medio dos hijos» (*op. cit.*, pp. 36-42). Charles Westoff, por su parte, refiriéndose a los 31 países desarrollados que toma como muestra, afirma que «la variedad de patrones en estos 31 países no debe oscurecer el hecho central, y muy importante, de que la fertilidad en la mayor parte del mundo desarrollado ha sufrido un virtual colapso. Sólo Nueva Zelandia (en la cual la fertilidad ha declinado), Irlanda, España, Portugal y los judíos de Israel tienen todavía tasas relativamente altas, que oscilan entre 2.8 nacimientos por mujer y 3.9. En 20 de los 31 países la tasa total de fertilidad no está muy por encima —y en algunos casos por debajo— del nivel de reemplazo de 2.1 nacimientos por mujer; mientras que parece apuntar en esa dirección, o se mantiene alrededor de 2.3 nacimientos en la mayoría de los 11 países restantes. Si consideramos esta figura desde el punto de vista de la población total del mundo desarrollado. El crecimiento de la población en todos los países desarrollados, a excepción hecha de unos cuantos, es ahora menor del 1 por ciento». Cf. «The populations of the developed countries» en *Scientific American,* septiembre de 1974, p. 113.
En lo tocante a los Estados Unidos, «Desde 1957 la tasa de fertilidad ha caído desde un máximo de 3.76 niños por mujer, hasta un récord de descenso de 1.75 el último año. Aunque podría elevarse en los próximos 30 años, es altamente improbable que los americanos en el futuro previsible se comprometan en el gran impulso procieativo de los años de postguerra. El *baby-boom* se ha desinflado»: «Looking to the ZPG generation» en *Time,* Nueva York, 28 de febrero de 1977.

2 Al respecto, cf. Kerr L. White: «Life and death and medicine» en *Scientific American,* septiembre 1973.

3 Ver David Riesman: «Algunos tipos de carácter y de sociedad» en *La muchedumbre solitaria,* pp. 31 y *ss.*; también, del mismo autor: «El remanente salvador: un examen de la estructura del carácter» en *Individualismo, marginalidad y cultura popular,* pp. 153-191.

dirigidos por los otros es que sus contemporáneos constituyen la fuente de dirección para el individuo, sea los que conoce o aquéllos con quienes tiene una relación indirecta, a través de amigos y de los medios masivos de comunicación. Tal fuente es, desde luego, 'internalizada', en el sentido de que la dependencia con respecto a ella para una orientación en la vida se implanta temprano. Las metas hacia las cuales tiende la persona dirigida por otros varían según esa orientación; lo único que permanece inalterable durante toda la vida es el proceso de tender hacia ellas y el de prestar profunda atención a las señales procedentes de los otros». Dicha configuración del carácter facilita el conformismo, la pasividad y el estancamiento en el núcleo demográfico de las personas de edad madura y avanzada. Los mismos transmiten tales actitudes a sus descendientes mediante el ejemplo y la educación.

Estos grupos de edad madura detentan el control sobre la política, la economía y buena parte de la creación cultural de los países desarrollados. Sus tendencias y opiniones influyen de manera decisiva por sus roles de creadores y principales consumidores de la mercancía cultural, de votantes y de participantes en la política, de productores e inversionistas, en los que sobrepasan a los jóvenes tanto numéricamente como en poder efectivo[4]. El predominio de adultos de edad madura acentúa las tendencias hacia el hedonismo, el conservadurismo, la poca movilidad social y la acumulación de capital en los países desarrollados.

El hedonismo puede ser tenido al mismo tiempo como causa y como efecto de una sociedad con predominio de los grupos de población de edad madura. Entre los motivos de la declinación de la fertilidad en las naciones desarrolladas, está la decisión de sus pobladores de invertir en bienes económicos de consumo los recursos que podrían dedicar a la paternidad[5]. Pero el sistema capitalista,

4 Al respecto confrontar la opinión de Westoff conforme a la cual «lo que parece plausible hoy en día es que la población del mundo desarrollado llegará en su promedio a la fertilidad de reemplazo a principios de la década de 1980. Si ese nivel continúa en el futuro la población desarrollada continuará creciendo durante buena parte del siglo venidero, estabilizándose justo por debajo de 1.5 billones. Aparte del efecto del mero crecimiento numérico (medio billón más que hoy en día) la estructura de edad de la población cambiará en algunos aspectos. La proporción de jóvenes — aquéllos que tienen menos de 20 años— declinará aproximadamente un tercio a un cuarto del total en el momento en que la población deje de crecer, pero, debido al incremento de base de la población la cantidad de jóvenes seguirá siendo aproximadamente la misma actual. El número de personas de edad —por encima de 65 años— crecerá dramáticamente de unos 120 millones a 175 millones hacia el año 2000 y a 275 millones en la población estacionaria. Este grupo, que actualmente comprende el 11% de la población total, pasará a constituir el 19%. El incremento de 35 millones de personas de edad avanzada que tendrá lugar hacia el fin del siglo no es asunto a conjeturas: serán los sobrevivientes de las personas próximas a la cuarentena que están vivas actualmente. Para las sociedades que no han estado haciendo una labor destacada en la integran de los ancianos, la perspectiva de tal crecimiento es preocupante» (*op. cit.*, p. 114).

5 Westoff se inclina a ligar al fenómeno con «la perspectiva histórica a largo plazo que liga la transición demográfica con el desarrollo de una sociedad industrial, con la educación y con la emergencia de las demandas del individuo por encima de las de la familia y la comunidad» (*loc. cit.).*

Herman Kahn y Anthony J. Wiener, por su parte, haciendo proyecciones sobre la sociedad postindustrial del año 2000 afirman que: «Puede llegar a haber una mayor propensión hacia el

al encontrar cada vez más restringidos los campos para la inversión (porque ha sido satisfecha la demanda relativa de bienes de primera necesidad y porque el estancamiento demográfico no suple más consumidores) debe presionar por todos los medios un consumo suntuario y ostensible entre los grupos de mayores ingresos[6]. Por otra parte, tanto las dificultades cíclicas del capitalismo como la automatización favorecen la disminución de las jornadas de trabajo y la aparición de periodos cada vez mayores de ocio regimentado y despersonalizado[7].

Una sociedad en la que preponderan los grupos de población de edad madura o avanzada tiende asimismo al conformismo. La juventud es más propensa a aceptar estilos de vida o de pensamiento innovadores, por no haber sufrido un prolongado entrenamiento o una socialización definitiva en los estilos tradicionales. Es el periodo durante el cual ciertas potencialidades creativas están en su máximo punto: gran parte de las innovaciones conceptuales de los mejores matemáticos y físicos, entre ellos Newton y Einstein, fueron desarrolladas a temprana edad[8]. Por el contrario, los grupos de edad madura prolongan costumbres y valores ya establecidos o realizan variaciones sobre corrientes de pensamiento preexistentes o imponen estas concepciones a la minoría juvenil.

---

egoísmo, un menor interés por los temas del gobierno y la sociedad en su conjunto y un desarrollo de las manifestaciones más infantiles del individualismo y de las expresiones más antisociales tales como la preocupación por uno mismo y por los familiares más cercanos. Por consiguiente, y aunque sea paradójico, la sociedad de gran progreso técnico y de alta productividad al exigir menos al individuo quizá llegue a reducir sus frustraciones económicas pero fomentará en cambio sus agresiones contra la sociedad. Evidentemente aquí habría suelo abonado para lo que ha dado en llamarse alienación». « La sociedad postindustrial en el mundo tipo» en El año 2000, Emecé Editores, Buenos Aires, 1969.

El *Times* de 28 de febrero de 1977, al indicar que «el principio del placer puede ser un factor también» en el descenso de la fertilidad, cita a Richard Brown, director de los estudios demográficos para un equipo técnico de la *General Electric* en Washington, quien afirma que «los niños están compitiendo con los viajes, la nueva casa y el prestigio profesional. Cuando la chequera está balanceada y los demás deseos satisfechos, una pareja pensará en tener un niño —o, por lo menos, este niño tendrá un lugar en la lista de necesidades y objetivos». El mismo reportaje cita la opinión de Westoff en el sentido de que «hay un cambio muy pronunciado en la actitud de las mujeres hacia el matrimonio, la crianza de los niños y el trabajo y todas estas actitudes parecen apuntar en una dirección: no quieren tres o cuatro niños». También cita la opinión de Judith Blake, demógrafa de Berkeley, quien afirma que «Ya no hay madres sacrificadas». En general se añade que «otros expertos señalan que, con menos niños, las familias tendrán más ingreso discrecional para gastar en la persecución del placer— y para mejores cuidados médicos y educación».

6 Sobre el consumo suntuario como fundamento y expresión del sistema capitalista consúltense los ya clásicos *Teoría de la clase ociosa* de Thorstein Veblen; y T*he waste makers,* de Vance Packard.

7 «Una especie de ascética despersonalización gobierna gran parte del ocio sumamente expandido de la persona dirigida por los otros: despersonalización disfrazada por el mundo de comodidades, diversión y menor esfuerzo, pero nulidad ascética en su tenso empleo del ocio para prepararse a enfrentar las esperanzas de los demás». D. Riesman: *Individualismo, marginalidad y cultura popular, p.* 173.

8 Sobre la psicología de la innovación en el campo científico consúltense: Jacques Hadamard: *The psichology of invention in the mathematical field,* Dover Press, Nueva York, 1945; P. Vernon: *Creativity,* Penguin Books, Londres, 1970; James L. Adams: *Conceptual blockbusting,* W. H. Freeman, San Francisco, 1974.

En política, los sectores de edad avanzada tienden a ser pasivos, a rehuir el compromiso y al franco conservadurismo[9].

Una población con este patrón demográfico hace más dificultosa la movilidad social, por la permanencia prolongada en las jerarquías más altas de personas de edad madura. Retardando el relevo generacional, se posterga la eventual movilidad que lo acompaña[10]. La extensión de las edades de retiro compulsivo agrava el conflicto con los jóvenes, que no encontrarán plazas fácilmente o se verán relegados a trabajos menos remunerados[11].

Por otra parte, la sociedad industrial de la modernidad hace necesaria la prolongación de la educación y, en los campos que están en permanente renovación tecnológica, impone una educación continua. El acceso de los jóvenes al trabajo productivo se hará cada vez más tardío en virtud del complejo y largo proceso de formación, y de las modificaciones en éste a medida que ciertas destrezas se hagan inútiles, y otras se conviertan en imprescindibles[12].

---

9 Riesman ha caracterizado las actitudes políticas del tipo de carácter dirigido por otros en la figura del 'bien informado'. En su opinión «El bien informado» puede ser el individuo que ha llegado a la conclusión (con buenos motivos) de que como no puede hacer nada para modificar la política sólo le queda comprenderla (...) Si no puede modificar a los otros que dominan su atención política su impulso caracterológico lo lleva a manipularse a sí mismo no para cambiar a los otros sino para parecerse a ellos». Sin duda «la política sirve al 'bien informado' principalmente como un medio para la conformidad con el grupo. Debe tener opiniones aceptables y, cuando interviene en política debe hacerlo en formas aceptables». *La muchedumbre solitaria,* pp. 205-236. El mismo autor, en su libro *Cultura comercial, totalitarismo y ciencias sociales,* estudia los rasgos que la vejez revela en el carácter «adaptado»: «La voluntad que arde en él, aunque a menudo admirable no se puede decir que sea verdaderamente 'suya': es compulsiva, no tiene el control sobre ella sino que, por el contrario, está bajo su control. Parece existir en un refrigerador psicológico, la nueva experiencia no puede alcanzarle, pero más bien se realiza llevando a cabo tareas siempre renovadas que son dadas por su ambiente: es arrastrado por la ola de las agendas culturales. En tanto esas agendas subsisten, está seguro; no adquiere sabidurías, como se dice que ocurre con los ancianos de otras culturas, pero no pierde la habilidad, y si la pierde, está protegido por su poder de las consecuencias, quizá de la conciencia de esa pérdida (...) sus tenaces esfuerzos por evitar el hundirse en una edad de flojedad o relajamiento son lo que provee gran parte del impulso de nuestra expansión empresarial combinada con un conservatismo institucional». Editorial Paidós, Buenos Aires, 1976 pp., 138-144.

10 Conforme lo indica la citada edición de Times, «los de edad avanzada como un segmento mayor y por lo tanto más influyente de la población con mayor expectativa de vida seguramente insistirán en cumplir un rol más productivo en la sociedad del que ocupan actualmente. Con una fuerza laboral más reducida, la edad del retiro obligatorio durante el próximo cuarto de siglo tendrá que ser elevada a los 70 años. Ciertamente muchos críticos sociales han argüido por mucho tiempo que la nación está desperdiciando un recurso invalorable al relegar ciudadanos robustos y creativos a los *ghettos* de ancianos. La senectud de América le ofrecerá nuevas oportunidades al retirado».

11 En general sobre el problema de la ocupación en la sociedad postindustrial con sus derivaciones de incremento de la edad útil, insuficiencia de los sistemas de seguridad social debido a la longevidad de los afiliados, prolongación de los lapsos de estudio y carreras obsolescentes por la automatización o el desarrollo científicos, consúltese C. V. Rock: *Profesiones del mañana,* Editorial Plaza & Janés, Barcelona, 1971.

12 Al respecto, L. Dudlly Stamp enfatiza lo siguiente: «En todos los países los problemas de ajuste a una cambiante estructura por edad son bien visibles (...) Cuanto mayor sea el número de personas jubiladas es claro que mayor será la carga para la población activa aparte del hecho de que hombres o mujeres de los grupos de 60 ó 70 años pueden estar en muchos aspectos en la cumbre de sus

Los mecanismos del capitalismo acentúan la concentración del capital en manos de los longevos, sin que dicha tendencia sea frenada por la repartición de herencias. El paso del tiempo opera en favor de la acumulación de ahorros y propiedades en el grupo de edad avanzada, cada vez más numeroso proporcionalmente. Además, el advenimiento del retiro —por más que sea legalmente aplazado— convierte a este sector de población en beneficiario de sistemas de seguridad social, pensiones y primas que aumentan sus disponibilidades y que son costeados por los grupos activos de la población[13]. Dicho aumento de la liquidez en las personas de edad avanzada coincide con una disminución de sus gastos, ya que no estarán cargadas con la educación de sus descendientes, y habrán seguramente cubierto sus necesidades más perdurables. El grupo pasivo de la población se convierte en depositario de importantes sumas de capital, en beneficiario de auxilios costeados por la sociedad y en un consumidor relativamente moderado, a pesar de la presión que los medios de comunicación ejercen sobre él[14].

De seguir las tendencias demográficas indicadas, las personas de edad madura y avanzada se distanciarán cada vez más en sus características culturales, económicas y políticas de una vasta marginalidad que tenderá a definirse dialécticamente como su contrario: entrarán en conflicto con sus propios descendientes, los jóvenes, de quienes están separados por la edad, por la posesión efectiva del poder económico y político, por el dominio de las jerarquías organizativas y

posibilidades. En el otro extremo, la elevación de la edad escolar obligatoria así como la duración de la mayoría de enseñanzas profesionales, son causa de que el trabajo productivo y la ganancia de un salario sean diferidos». Población mundial y recursos naturales, Ediciones Oikos Tau, Barcelona, 1965, p. 36.

13 En un despacho proveniente de Washington el 12 de Octubre de 1978, la agencia EFE publica un estudio sobre la población futura de los Estados Unidos, en donde resalta esta paradójica tendencia a la concentración de fortunas —y poder político— en el creciente grupo pasivo de la población: «La estadounidense que viene al mundo hoy en día puede esperar un término de vida media de 76,5 años. El estadounidense que nace sólo llegará, estadísticamente a los 68,7. En el año 2035, se calcula, habrá 33.4 millones de mujeres mayores de 65 años en este país, pero sólo quedarán 22.4 millones de hombres de esa edad. Lo cual dejará a más de diez millones de mujeres solas, en muchos casos enfermas, sin marido y sin familias que las cuiden, teniendo que recurrir en muchos casos a asilos más o menos lujosos donde puedan recibir el cuidado que necesitan. Pero también tendrán esos millones de mujeres el potencial económico, el tiempo libre para trabajar por una causa u otra y el poder de los votos para determinar, más que ningún otro grupo de población estadounidense, lo que ocurre con este país. Según proyecciones de la Oficina Federal del Censo, dentro de cincuenta años existirán en Estados Unidos cerca de veinte millones de mujeres viudas, las cuales tendrán en sus manos las fortunas modestas o grandiosas según los casos que sus maridos acumularon de por vida. Incluso hoy día, en que hay en este país 13.9 millones de mujeres mayores de 65 años frente a 9.5 millones de hombres de edad, el matriarcado por herencia y viudez es un hecho en muchas de las grandes corporaciones e industrias estadounidenses donde la mayor parte de las acciones están en manos de las mujeres que han sobrevivido a los varones de sus familias». *El Nacional*, 13 de octubre de 1978.

14 «No menos importante es la disminución del consumo en una sociedad que envejece. Las personas mayores consumen menos que las jóvenes y que los niños. Cabe preguntarse: ¿No puede estar aquí uno de los posibles estrangulamientos de las sociedades capitalistas y neocapitalistas?». Manuel Ferrer Regales: *La explosión demográfica*, Salvat Editores, Barcelona, 1973, p. 118.

por el conformismo y el conservadurismo[15]. Cada país desarrollado enfrenta, y continuará enfrentando, el problema de la alienación de corrientes migratorias cuyo trabajo explota y cuyos derechos niega. Estados Unidos ha aprovechado tradicionalmente el trabajo de los inmigrantes, legales o ilegales; Alemania y los países escandinavos importan obreros del Sur de Francia y de Turquía; Francia recluta trabajadores de España y de los países árabes; España de América Latina y África; Suiza atrae mano de obra española e italiana; Inglaterra importa hindúes y en general antiguos súbditos del imperio. Ninguno de estos grupos ha obtenido la igualdad de derechos con los trabajadores del país donde inmigran.

Recesión económica y crisis energética

Todo lo que veo es decadencia
y ahora lo estoy mirando todo.

FLEETWOOD MAC: *Somebody*

Pero al final de la década de los sesenta también cambian las condiciones económicas. Durante ese periodo, los países capitalistas mantienen una transitoria prosperidad, sustentada en buena parte por el efecto multiplicador del gasto militar[16]. Hacia 1966 hay una amenaza de crisis en Estados Unidos, que es conjurada con un aumento del gasto armamentista y la escalación de los bombardeos en Vietnam. Esta tendencia de la inversión es a la larga ineficaz para mantener el auge. Hacia 1969 se acentúan el déficit en el presupuesto y la balanza de pagos. En 1970 el desempleo llega al 5,6% y se contraen las inversiones, la demanda y la producción. El agravamiento de la situación económica coincide con la radicalización de la contracultura y con la respuesta violenta del sistema.

Al fin de la década, la crisis se hace manifiesta. Theotonio Dos Santos la caracteriza de la manera siguiente:

---

15 Conforme expresa Ferrer, «nuestras poblaciones viejas tienen miedo a los jóvenes. En Francia la explosión de Mayo de 1968 se quiso relacionar con la explosión de los jóvenes con el aumento de la natalidad. La verdad es muy distinta. La generación de 1968 es una generación de 'clases vacías', como la que elevó a Hitler al poder, es decir, es heredera de padres malthusianos. El espíritu antinatalista esencialmente burgués aunque trasvasado luego al resto de los estratos sociales, siempre cree que se está llegando al limite, al fin. Se teme a los jóvenes porque son revolucionarios, y son revolucionarios porque no tienen empleo, porque son muchos» (*loc. cit.).*

16 Cuán precaria es esta prosperidad lo señala Theotonio Dos Santos al apuntar que «en pleno auge económico, el desempleo no bajó de menos de 3,4% de la fuerza de trabajo (hay varios autores que duplican las cifras oficiales de desempleo; en este caso el porcentaje real se elevaría al 6,8%) y es necesario considerar que gran parte de la fuerza de trabajo ocupada se encuentra no sólo en las actividades industriales, comerciales y de servicio que sirven a la economía militar sino también, reclutada por las fuerzas armadas debido a la guerra» (*op. cit.*, p. 114).

> *La concentración del ingreso y la extensión de la pobreza, el uso de la mano de obra negra y morena para las actividades más difíciles y menos remuneradas, y la acentuación del problema racial que esto genera; la incapacidad de mantener una tasa de crecimiento capaz de absorber el crecimiento de la población económicamente activa; el consecuente desempleo abierto y el desempleo disfrazado sobre todo de la mujer, que es obligada a volver a los servicios domésticos después de terminado el «boom» provocado por la Segunda Guerra Mundial; la necesidad de absorber mano de obra en las actividades militares y en los sectores improductivos, lleva a una irracionalidad creciente del sistema. La preferencia por el servicio privado en relación al público lleva a un enorme despilfarro e ineficacia en la totalidad (a pesar de las maravillosas eficacias particulares que ésta produce). El ahogo de una burocratización enorme de la vida social, las angustias de una sociedad sin puntos de referencias globales materialistas y basada en una sistemática defensa idealista del individuo. La crisis del ambiente físico, desequilibrado por una constante actividad productiva anárquica que no se preocupa jamás con sus implicaciones totales. Todas estas contradicciones, conflictos y tensiones sociales internos se hacen más explosivas frente a la incapacidad del progreso reformista de las administraciones Kennedy y Johnson de resolverlas frente a la crisis que se anuncia en 1966 y es resuelta por el expediente de la inversión y del consumo militar y que explota en 1968, 1969 y 1970, con una inflación acompañada de recesión. A la crisis interna se suma la crisis internacional, que con ella se relaciona estrechamente. Desde el punto de vista económico, a la crisis de la balanza de pagos que lleva a la inestabilidad del dólar se suma la pérdida de la posición relativa en el comercio mundial y a los efectos de la guerra de Vietnam sobre el balance de pagos*[17].

La depresión estadounidense tiene inmediatas repercusiones en los países industrializados de Europa y en Japón, que tienen fuertes reservas en dólares. Estados Unidos trata de nivelar su balanza de pagos mediante una baja de las importaciones y un aumento de las exportaciones. La crisis del dólar castiga las reservas de esos países; la restricción a las importaciones dificulta sus ventas a los Estados Unidos y, en general, desacelera su crecimiento económico. La recesión se expande a la totalidad del sistema capitalista, y culmina con los aparatosos *crash* de la Bolsa de Valores de Nueva York en 1987 y 1989, y de la de Japón en 1990. Y la distensión iniciada por la Unión Soviética en 1989 hará cada vez más difícil reactivar la economía incrementando el gasto militar.

Pero esta vez no se trata meramente de una crisis interna del sistema, sino de la relación de éste con su entorno y sus fuentes nutricias.

El saqueo de la naturaleza, conforme lo señalaron en forma repetida las mentes más lúcidas, no puede seguir indefinidamente[18]. La economía capitalista, basada en buena parte en la expoliación de materia prima y energía baratas para

17 *Ibid*., pp. 135-136.

18 Consúltese, desde luego, el ya clásico de Meadows, Randers y Behrens: *The limits of growth,* Signet Books, Washington, 1972; así como de M. Mesarovic y E. Pestell: *La humanidad en la encrucijada,* Fondo de Cultura Económica, México, 1975.

su consiguiente derroche, tiene límites en el agotamiento o la escasez de ambas. La organización de los países productores de recursos energéticos tuvo por resultado la dislocación de una economía basada en el despilfarro y el consumo ostensible, con el consiguiente encarecimiento de los insumos y descenso de la producción. Estas circunstancias hacen la crisis más central, más grave. Ya no se la podrá conjurar con una mera reactivación de la demanda. Se trata de replantear todo un estilo de producción y de consumo; de desarrollar fuentes alternativas de energía y modos de vida menos dispendiosos de la misma, en el momento en que el sistema parece haber agotado su flexibilidad[19]. Y las dos décadas inmediatas transcurren sin que la modernidad encuentre respuestas a estos desafíos. Por el contrario, su única respuesta es la agresión armada contra los países productores de energía en el Mediterráneo y en el Golfo Pérsico, para adueñarse de ésta por la vía del saqueo militar.

19 Cf. Michel Grenon: *La crisis mundial de la energía,* Alianza Editorial, Madrid, 1974, pp. 265-270.

Cultura de la depresión: nostalgia y fascio

La nostalgia es el miedo a crecer.

ANDRÉS CAICEDO: *¡Que viva la música!*

Sobre la base de esos supuestos demográficos y sociales se explica la venta de un nuevo tipo de cultura, cuya comercialización domina las décadas de los setenta y los ochenta. Orientada hacia los intereses de un público adulto y próximo a la madurez, excluye el violento contraste y el vértigo de la contracultura.

Dirigida hacia una audiencia que en su mayoría trata de integrarse en la colectividad industrial alienada, sus símbolos, más que de exclusión, son de integración. De allí que no busca la creación de nuevos sistemas de signos, sino que utiliza aquéllos consagrados por la tradición o el prestigio. A este público que ingresa en la edad adulta o en la madurez se le facilita sicológicamente la transición mediante la venta de los rituales y los estilos de los adultos de hace treinta años, es decir, de sus padres. Se equivocaría quien creyera que la finalidad de tal cultura consiste en halagar a los ancianos que eran adultos en aquella época. Para ellos, tales símbolos sólo evocan enervantes recuerdos de crisis, desempleo, escasez y guerra. Esta cultura es el traje que se vende al adolescente para que se disfrace de adulto imitando servilmente a sus padres, y asumiendo simbólicamente el papel de ellos.

Por otra parte, en las décadas de los setenta y ochenta, que para los países de la colectividad industrial alienada son de escasez y de crisis, no se puede seguir haciendo énfasis en la venta de un producto esencialmente sustituible y anónimo, de adquisición y desecho consecutivo. La carestía de materiales induce al fabricante a dotar al producto de un carácter único y exclusivo, supuestamente reservado a una élite, y duradero. La publicidad fomenta una relación casi personal con este objeto, que hace olvidar su origen industrial y por lo tanto masificado,

y que justifica su alto precio. Y la posesión traduce más que nunca el *status* y la estratificación social. El consumo pasa a ser una defensa sicológica, un atrincheramiento contra la crisis. Al lado de los hábitos de consumo retrógrados de esta nueva cultura, se fomentan actitudes de conservadurismo en lo político y de agresividad en lo internacional. A los niños de las flores los suceden los adultos de la crisis. Al *pop,* lo sustituye la nostalgia. Al *hippie,* el *yuppie.*

Fenómenos similares son recurrentes. Durante la época contemporánea han coincidido las culturas orgiásticas con las épocas de auge del capitalismo. La *Belle Epoque, los* tumultuosos años veinte y el *pop* coincidieron con puntos altos de ciclo económico, y desaparecieron con las depresiones subsiguientes.

El surgimiento de una cultura orgiástica coincide con el aumento del capital líquido, y su eclipse, con las dificultades en reinvertirlo. La cultura del goce, de la despreocupación y del disfrute es uno de los mecanismos a través de los cuales se expande la demanda. La contracción de ésta trae consigo las culturas del ahorro, la represión y el conservadurismo.

La tímida recurrencia de culturas orgiásticas que florecen cuando el sistema capitalista esparce una transitoria afluencia entre algunos sectores de la sociedad, permite prefigurar la plenitud de las verdaderas culturas orgiásticas que se darán en el Reino de la Libertad. Porque, en última instancia, los valores de las contraculturas —la celebración de la vida, la libertad y la paz, el derecho a la individualidad, al erotismo y a la intimidad, el respeto por las culturas arcaicas o periféricas y por la naturaleza— son legítimos y sólo es críticable el camino mediatizado que los cultores tomaron hacia ellos, y la manera en que su satisfacción simbólica apuntaló el sistema que en definitiva los niega. La historia de estos movimientos es, pues, la de una gran frustración. El intento inútil de resolver un presente insoportable, y el terror hacia el futuro, desembocaron necesariamente en una cultura de la nostalgia. A partir de este supuesto, las polaridades entre ambas son plenamente explicables.

El *pop* es emotivo, la nostalgia es sentimental. El *pop* es espontáneo, la nostalgia es artificiosa. El *pop* es vertiginoso, la nostalgia es pausada. El *pop* epata, la nostalgia posa. El *pop* personaliza, la nostalgia impersona. El *pop* es desaliñado, la nostalgia es formal. El *pop* es estridente, la nostalgia es sedante. Esto último explica parte de su función. El clima de la nostalgia es el de un perpetuo *déjà vu:* el de la vuelta a lugares ya conocidos y por tanto seguros. Todo está prescrito y todo resuelto. La tensión de lo que ha de venir se atenúa, porque dentro de la atmósfera de la nostalgia no hay devenir. Si el *pop* es inmediatista, la nostalgia es remota. La teoría del distanciamiento como forma de representar surge en un teatro en el que los personajes y las situaciones están tan simplificadas que representarlos plenamente, con pasión, resultaría caricaturesco. Mediante el distanciamiento, el actor se separa del personaje, y el espectador se separa de su propia vida. En efecto, el hombre de los años treinta y cuarenta vivía su época, disfrutaba de la

sorpresa y la frescura que ésta podía depararle, mientras que el nostálgico revive la época de otros, y por lo tanto no vive, sino que representa. Esta representación ha de ser fría, para no caer en la caricatura: el horror al entusiasmo que permea a los cultores de la nostalgia es en el fondo terror al ridículo, y paradójicamente el verdadero rasgo irrisorio de toda esta cultura, porque lo único ridículo es el constante terror de serlo.

En la cultura de la nostalgia, el mal es lo nuevo: el tiempo es el gran enemigo; el niño, que por igual encarna al tiempo y a lo nuevo, se convierte en emblema de lo detestable. Los medios de comunicación difunden esta nueva tabla de valores en una serie de *bestsellers*. En *El bebé de Rosemary,* de Ira Levin, *El exorcista,* de Blatty, *y La profecía,* de David Seltzer, el niño es el diablo que aparece para anunciar el fin de la civilización. En *Los niños del Brasil,* Ira Levin plantea que el nacimiento de un centenar de bebés con ciertos caracteres genéticos representa la perspectiva de una Tercera Guerra Mundial. En *Carrie,* Stephen King hace que una niña próxima a la pubertad aniquile un pueblo mediante sus poderes paranormales, y en *Insólito esplendor,* también el niño dotado de poderes especiales desencadena el terror. Cineastas como William Friedkin, Roman Polanski, Brian de Palma y Stanley Kubrick convirtieron tales novelas en *films* que han resultado éxitos de taquilla. Lo que llama la atención es, no que un cineasta pueda crear una fantasía siniestra con un infante como protagonista —de hecho, el tema había sido introducido por Fellini en «*Toby Dammit*», episodio de una película sobre relatos de Poe— sino la multitudinaria audiencia de estas producciones y la monótona recurrencia al tema del niño diabólico, en el cual, evidentemente, el adulto proyecta sus propias culpas y sus propios terrores. Los motivos medioevales del íncubo y del súcubo se dan la mano para fijar en la mente femenina que toda preñez puede tener un desenvolvimiento satánico, y que la píldora, el aborto y el infanticidio son legítimo exorcismo contra el tiempo que todo lo acaba.

La cultura de la nostalgia es altamente formal. Por lo mismo que surge de la angustia ante desórdenes económicos y sociales que no puede conjurar, es compulsivamente ordenada. Postula el regreso a las soluciones ultraautoritarias: la crisis del capitalismo acompaña el resurgir de grupos fascistas en Inglaterra, Alemania, Francia, Italia y España, y de posiciones conservadoras en Estados Unidos. En lo exterior, la nostalgia predica el obsesivo orden en el atuendo y en el tocado, así como el pulimento y la nitidez de los utensilios, hasta constituir un estilo que ha sido bautizado adecuadamente como *fascio*[20]. No es por accidente

20 Una nota de prensa de *L'Expresso* recogida por el *Inter Press Service* y publicada en *El Nacional* de 10 de diciembre de 1977, explica minuciosamente la nueva simbología de los atuendos «fascios» e «izquierdosos»:

POLITICA

La moda juvenil italiana

«Una nueva moda, impuesta por los jóvenes de 12 a 20 años, ha invadido las calles romanas reemplazando el refrán del hábito hace al monje por el de la ropa es la ideología, ya sea de derecha o de izquierda. Los *jeans,* monos, sombreros, peinados, chalecos, en sí mismos no son suficientes para

que hemos usado los términos siquiátricos *obsesivo y compulsivo*. Al igual que el neurótico, el *fascio* exorcisa con estrictos rituales perfeccionistas las fuerzas desintegradoras que operan dentro de su personalidad.

La manifestación orgiástica del *fascio* consiste en la exhibición de fuerza controlada y regimentada. Por eso, se instaura como música oficial del estilo fas*cio* el *disco. Su* latido rítmico lo asimila a una marcha militar; se baila con movimientos estrictamente prescritos y con atuendos de una alta formalidad[21].

La gran película mitológica del disco, *Fiebre del sábado por la noche,* ofrece a los adolescentes de la marginalidad subempleada la sublimación de sus frustraciones en la exhibición narcisista de las discotecas. El fondo sonoro del disco también acompaña una avalancha de sueños de poder en los que una situación crítica se resuelve por la magia de la tecnología destructiva —como en *La guerra de las galaxias* de George Lucas— o por una fuerza bruta extrahumana —como en el

---

dictar aisladamente un juicio, lo que cuenta es el conjunto.

Una larga nota ha merecido el tema en el semanario *L'Expresso* que ha realizado una exhaustiva investigación acerca de este fenómeno que no es nada anárquico. Por el contrario, parece beneficiarse de reglas más severas que la más severa de las modas.

Un ejemplo dado por los *jeans,* hasta hace poco símbolo del anticonformismo juvenil, pero que ahora sufre variantes fundamentales. Según estas reglas formudas por los nuevos jóvenes, los de izquierda desdeñan los *jeans* de marca. Los famosos Levis, Wranglers y Roy, dan un aspecto 'fascio'. En cambio, los jóvenes de izquierda se contentan con pantalones viejos, sucios —si es necesario exprofeso— y especialmente usados y remendados. El saco puede provenir de un sastre famoso, y esto se lo pueden permitir hasta los jóvenes de izquierda, siempre y cuando hayan sido tendidos sin delicadeza sobre la grasa de un taller mecánico y luciendo abajo una camiseta con dibujos que no haya costado más de un dólar.

Por otra parte las chicas, si no son de derecha, deberán usar un pantalón del hermano, chaleco, camisa y saco viejo de piel de la madre, aunque puede permitirse un *echarpe* Christian Dior.

Pero lo más importante, y es donde se advertirá rápidamente si los jóvenes son de derecha o de izquierda son los accesorios. Exhibir la etiqueta de marca es 'fascio'. Deteriorar el sombrero nuevo, es la regla principal del vestir 'izquierdoso'. Se puede comprar ropa de marca, pero cuidado con mostrar la marca de fábrica. Los anteojos de sol *Ray Ban* o los espejados quedan 'fascio'. Las chicas 'izquierdosas' deben usar anteojos de forma mariposa que usaba Bárbara Hutton, y los muchachos, los que tienen montura de celuloide transparente como los que usa Jack Nicholson. También la corbata forma parte de las diferencias políticas. Los de izquierda usan corbatas finitas el nudo apretado, sobre camisas con botones hasta el cuello. Pero la camisa debe salir fuera de los pantalones. Las chicas 'izquierdosas' deberán usar una piel viejísima —que la madre haya querido tirar reiteradamente. Los muchachos 'fascios' prefieren la ropa firmada; ostentan una elegancia clásica; *blazer* azul, camisa *Oxford, pullover* de *Cachemire* o *Benetton*, en la muñeca un *Cartier* con pulsera de cocodrilo.

Como lo señala la revista *L'Expresso,* Roland Barthes, el lingüista francés, decía 'la moda ya no habla más de amor'. Pero tampoco hablaba tanto de política.

De un tiempo a esta parte está sucediendo lo contrario: con la moda se hace política. Y todo comenzó en el 68, época de los *Beatles*, los *jeans,* de cabellos largos. La impugnación estudiantil inventó una moda propia abandonando franela y *taileurs*, por los *jeans* y el *pullover* deportivo. De allí a hoy el estilo informal se convirtió en un uniforme para todos. El cambio ahora es el modo de vestirse se ha transformado, para los jóvenes, es un modo de reconocerse».

21 Ver Kitty Hanson en *Instrucciones para el uso de las discotecas,* Ediciones *El Diario de Caracas*, Caracas, 1979; donde se desarrolla una prolija etiqueta sobre actitudes de baile y atuendos permisibles. Por otra parte, prohibiciones explícitas en las puertas de los locales nocturnos han señalado el destronamiento del *jeans* como traje ceremonial.

Superman de Schaefer. Superhombres invencibles y proyectiles cohetes aniquilan las fuerzas malévolas mediante la reversión del tiempo y la restauración en el trono de una princesa blanca amenazada por una estrella negra.

En estos tres sueños centrales de la cultura de la Nostalgia, un extranjero, un hijo de emigrantes y un granjero respectivamente salvan, se integran a, y restauran un imperio mediante la operación mágica de la adopción de un uniforme: azul y rojo en un caso, blanco y nostálgico en el segundo, blanco y militar en el tercero. Pero concluido el sueño, quedan siempre los que se niegan a vestir el uniforme, y preparan su negación, el último y más desesperado de los antiuniformes.

Contraculturas de la crisis: punk y culto del monstruo

No hay futuro.

JOHNNY ROTTEN: *de los Sex Pistols*

Durante 1976 un grupo de jóvenes se paseó diariamente por King's Road para ir a emborracharse al *pub* de la Belfort Street. Un hecho tan insignificante no merecería mención, de no ser porque el grupo lo hizo con la finalidad de ostentar un conjunto de símbolos. Cualquier caminata en poblado tiene en parte este objetivo: lo que convertía en insólita la que tuvo lugar diariamente en King's Road fue la exhibición de símbolos de lo indeseable. El paseo cotidiano era la exacta inversión del ceremonial de una exhibición de modas. En lugar del almacén consumista, la calle gratuita. En lugar del buen gusto, la disonancia. En lugar de la atracción, la repulsión. En lugar de lo nuevo y lo caro, lo desechado y lo barato. En lugar de la libido, el tánatos. En medio del umbrío camino de la nostalgia interfiere lo estúpido, lo vacío, lo hueco, lo maloliente, lo pútrido, en otras palabras, el *punk*. Al reino oficial de los signos que proclaman que se alcanza la seguridad marchando atrás en el tiempo, se oponen otros que proclaman la inanidad del presente: a la cultura oficial se opone de nuevo una contracultura[22]. En las calles se apalean los fascistas del *National Front* y sus opositores de la Liga Antifascista. No violentos a pesar de su brutalidad alegórica, los *punk* esquivan las golpizas. Los que tienen conciencia política son anarquistas o admiran a Trotski, máximo derrotado.

Nuevamente, se trata de un movimiento definido más por simbologías que por un credo o una organización; caracterizado más por lo que rechaza, que por lo que propone. Nuevamente, su fuerza se mide por su capacidad de atraer la atención de los medios de comunicación de masas. Motivaciones y causas se asemejan a las de las contraculturas. Varían la época y las circunstancias económicas. Estos factores determinan a su vez sutiles diferencias.

22 Sobre el *punk* consúltese: Mariano Ros y J. M. Martí Fox: «New York, TV, *Punk*» en *Vibraciones*, Caracas, mayo de 1977; Oriol Llopis: «*Punk story*»; y Damian G. Puig: «Entrevista a Ted Rotten» en Vibraciones, Caracas, diciembre de 1977. Este último declara que «lo que ocurre es que aquí las diferencias entre izquierda y derecha son prácticamente nulas. Lo que se traen entre manos es lo mismo; lo único que cambia es el nombre de las personas. Los sistemas educativos son culpables de que esto se mantenga así. A lo único que te enseñan es a ser un número. Y lo curioso es que sea la gente que tuvo que abandonar la escuela para ponerse a trabajar la que la esté manteniendo; sabiendo como sabe lo difícil que es encontrar trabajo cuando no se tiene un buen certificado de estudios».

Siguiendo la mecánica de las contraculturas, el *punk* surge entre marginales: la juventud y los sectores discriminados en las sociedades industriales de la década del setenta. A las marginaciones que tradicionalmente sufren, se añade la de ser minoría en países que tienden hacia la estabilidad demográfica. Ello significa crecer en países orientados hacia el conservadurismo, en donde la extensión de las expectativas de vida dificulta la movilidad social y la complejidad del modo de producción industrial hace más prolongado y arduo el proceso de integración. El sector juvenil encuentra cada vez más dificultosa la realización de sus aspiraciones; su modesta importancia numérica lo hace menos determinante en la economía y menos poderoso como grupo de presión; su nivel de ingresos y su capacidad adquisitiva es reducida, y la ascensión social y la formación profesional, cada vez más dificultosas. Al hacerse tan arduo el logro de recompensas, decrece la motivación, hasta casi desaparecer. Pero también es responsable de esta crisis de motivación la falta de fe en el sistema dentro del cual se les ofrece la precaria opción de integrarse.

En efecto, la generación del *punk* es la de la crisis económica del sistema capitalista. No es accidental que el movimiento aparezca en el país en donde esta crisis se manifiesta primero y de forma más aguda —Inglaterra— para luego irradiar hacia Estados Unidos y otros países desarrollados. Los jóvenes están marginados de un sistema que a su vez sufre un profundo malestar, signado por el desempleo, la inflación, la escasez de energía y de recursos naturales y el deterioro del poderío militar y político[23]. La juventud no tiene futuro dentro del sistema, pero a su vez el sistema no tiene ni juventud ni futuro.

Tienen un papel como donantes de símbolos para esta contracultura los marginados por el sistema. Así, el *punk rock,* la manifestación dominante del movimiento, toma parte de su estructura del *reggae* jamaiquino[24] y algunas de sus simbologías de religiones minoritarias como la de los rastafarios[25]. Nuevamente, el joven adopta el uniforme y los modos de expresarse de los desclasados, así como en otra época usó el *blue jeans del* trabajador manual y la música de los negros. El grupo juvenil sin identidad toma en préstamo símbolos culturales a otros sectores que, a su vez, la poseen tan marcada que no están interesados en enfatizarla de manera disruptiva, porque ello aumentaría su alienación dentro del sistema. Por una ley de vasos comunicantes, los símbolos fluyen del sector

23 Theotonio Dos Santos estima en un millón el número de desempleados en Inglaterra para 1970, *op. cit.*, p. 165,

24 Ver Diego A. Manrique: «Reggae: el sutil encanto de la miseria tropical» en *Vibraciones,* Caracas, enero de 1978. En dicho artículo se cita al líder jamaiquino Manley quien dice que la «historia del Caribe es una historia de desplazados: desde el colono blanco hasta el esclavo traído de África pasando por los indios cuyo modo de vida fue roto. Así que históricamente somos únicos. Estamos obligados a ver fuera de nuestro país si queremos ver nuestras culturas ancestrales».

25 Cf. Diego A. Manrique: «Rastamen» en *Vibraciones*, Caracas, enero de 1978, p. 34. Los rastafarios son una curiosa secta etíope, automarginada, que se identifica con «los israelitas» bíblicos desterrados en Babilonia (Jamaica) y espera un regreso mesiánico a su lugar de origen, Etiopía.

de fuerte identidad heredada culturalmente al de identidad débil que quiere afirmar su peculiaridad.

Al igual que el *pop,* el *punk* insurge contra la racionalidad alienada, el modo de vida agresivo, la negación de la intimidad y contra la represión del sistema. Pero a diferencia del *pop,* que tenía una firme fe en la posibilidad de crear una nueva civilización, el *punk* es filosofía de desesperados, que no cree en la mejora y ni siquiera en la perduración de la cultura a la cual se enfrenta.

Como movimiento de negación extrema que no ofrece alternativas vitales, el punk emparenta con los cínicos y nihilistas. Como movimiento estético que regurgita en combinaciones insólitas la imaginería simbólica de la cultura a la cual se opone, entronca con el *dadaísmo*[26]. Pero el punk tiene raíces emotivas y sicológicas en lo que podríamos llamar el culto del monstruo. El ser que se siente alienado y rechazado, se identifica emocionalmente con el extrañado por excelencia, el fenómeno teratológico. Así, el marginado asume la exclusión como parte de su ser y no como impuesta; la incorpora a su identidad, sin dejar de considerarla como humana: una extraña humanidad incomunicada por el disfraz.

Este mecanismo sicológico ha dado lugar, en la literatura y posteriormente en el teatro y el cine, al personaje de la bestia con sentimientos humanos o al ser humano con exterior bestial, derivado de la antigua mitología de los monstruos,

26 Una crítica interesada ha querido destacar en el *dadá* solamente su aspecto lúdico, soslayando que dicho movimiento tenía una coherente y comprometida plataforma política, que reproducimos de la obra de Jeff Nutall: Gas culturas de posguerra, Editorial Martínez Roca, Barcelona, 1974, p. 98.

¿Qué es el dadaísmo y qué es lo que pretende en Alemania?

1. El dadaísmo exige: a) la unión revolucionaria e internacional de todos los hombres y mujeres intelectuales sobre la base de un comunismo radical; b) la introducción de un desempleo progresivo gracias a la mecanización progresiva de todos los campos de la actividad. Sólo mediante el desempleo el individuo puede alcanzar la certidumbre dé la verdad de la vida y de esta forma habituarse a experimentar; c) la expropiación inmediata de la propiedad (socialización) y la alimentación comunal de toda la población; aún más, la construcción de ciudades luz, y jardines que pertenezcan a la sociedad en conjunto y preparen al hombre para un estado de libertad.

2.El Consejo Central exige: a) comidas diarias a costa de los fondos públicos para todos los hombres y mujeres intelectuales y artistas de la Postdamer Platz (Berlín). b) adhesión obligatoria de todos los clérigos y profesores a los artículos de fe dadaístas; c) lucha brutal contra las directrices de los llamados «trabajadores del espíritu» (Hitler, Adler) contra su burguesismo enmascarado y contra la educación posclásica defendida por el grupo Sturm; d) construcción inmediata de un centro artístico estatal. Eliminación del concepto del decoro en el nuevo arte (Expresionismo); el concepto de decoro está totalmente excluido del movimiento dadaísta, que libera a toda la humanidad; e) introducción del poema simultáneo como oración del estado comunista; f) confiscación de todas las i lesias para la representación de poemas dadaístas, simultaneístas y brutistas; g) establecimiento de un consejo dadaísta para asesorar en la reconstrucción de la vida en toda ciudad de más de 50.000 habitantes; h) organización inmediata de una campaña de propaganda dadaísta con ciento cincuenta circos para la educación del proletariado; i) sometimiento de todas las leyes y decretos a la aprobación del Consejo Central dadaísta; j) regulación inmediata de todas las relaciones sexuales conforme a las opiniones del dadaismo internacional y a través de la creación de un centro sexual dadaísta.

Consejo Central Revolucionario del Dadaísmo Alemán. Grupo: *Hausmann Huelsenbeck*.

Oficinas: *Charlottenburg, Kantstrasse,* 118.

Admisión de nuevos miembros en las oficinas»

a la que Jung considera como simbólica de la irrupción de las fuerzas del inconsciente[27]. La diferencia consiste en que si el monstruo representa lo inconsciente, lo *otro, y por* lo tanto lo inconfesado y lo exterior, el monstruo humano representa la conciencia embarazada por la apariencia impuesta del desprecio social. Por eso el lector se identifica con la criatura bestial en el cuento folklórico de «La bella y la bestia», pero también con el *Hombre que ríe* y *El Jorobado de Nuestra Señora de París* de Hugo, y con *El fantasma de la Ópera*, de Leroux, y con *El Monstruo de Frankestein*, cuya humanidad (reconocida por la autora y el lector) es negada por el creador y por la sociedad, quienes condenan al monstruo a una existencia de exclusión y de rencor. La humanidad negada por la apariencia es asimismo el tema de las infinitas historias literarias y fílmicas sobre criaturas de conformación inusitada: hombres lobos y vampiros; anfibios humanoides como *La criatura*; gorilas capaces de amar como *King Kong*, pterodáctilos suicidas como *Rodán*. La súbita revelación de la humanidad del monstruo constituye el operativo de todas estas fantasías, y la razón de su éxito, ni siquiera aminorado por el hecho de que tal revelación usuatmente cuesta la vida: *Quasimodo*, el «*Hombre que ríe*», *King Kong, Nosferatu, El fantasma de la Ópera, Rodán* y literalmente cada monstruo de éxito muere de amor o por amor, intentando comunicar con criaturas que lo rechazan o acosan.

La asunción de la monstruosidad externa es la aceptación como parte de la identidad personal de un rechazo impuesto por el entorno. De allí la fascinación ejercida sobre la juventud de los países de la modernidad por el *culto del monstruo.* Hacia los años 50, alcanzó su pináculo con los *comics* de horror de la casa editora DC, de Arthur M. Gaines, que ofreció a los niños un carnaval de horror, criaturas nocturnas y necrofilia[28]. *Halloween* plástico o celebración de la literatura gótica yanki, el culto del monstruo sufrió una literal cacería de brujas con el libro *La seducción del inocente,* de Fredric Wertham, un profesor de sicología estadounidense que atacó ferozmente la industria del *comic,* sin ocuparse de averiguar los condicionantes que llevaban a un público juvenil masivo a ocuparse de historias de criaturas deformes, rechazadas y finalmente aniquiladas. La histeria *anticomic* no impidió la continuidad del culto del monstruo en el cine y en la literatura[29], ni tampoco su resurgimiento en los años 60 en el grupo editorial de la Warren Publishing, cuyas publicaciones, *Creepy, Eerie, Vampirella,* e incidentalmente la reedición de las magistrales tiras dominicales de Will Eisner, *The Spirit,* ofrecen al público juvenil un mundo expresionista cuyos héroes son vampiros, sepultureros, mutantes, criaturas infernales y moradores de tumbas. Estas publicaciones promueven la venta de máscaras, maquillajes y vestiduras para caracterizarse de monstruo, aparentemente con un buen mercado.

27 Ver C. G. Jung: *El hombre y sus símbolos*.
28 Sobre el *Comic* de horror, ver Sternberg, Caen y Lob (comps.): *op. cit.,* p. 345-461; y Don Thompson y Dick Lupoff: *The comic-book book,* Rainbow Books, Nueva Jersey, 1977, pp. 290-317.
29 Ver Les Daniels: *Fear: a history of horror in the mass media,* Paladin Books, Londres, 1975; y Denis Gifford: *Science fiction film,* Dutton, Pictureback, 1971.

La tendencia a la identificación con el monstruo como el gran alienado ha sido, pues, una constante estética, sicológica y hasta diríamos que financiera —por el monto de las ganancias que ha producido su industrialización— de la juventud de los países capitalistas. No es asombroso que la afloración de esta tendencia constituya la esencia del movimiento *punk*. El *punk* imita al desclasado, al delincuente, al atrasado mental. Su insistencia en la estética de la fealdad es necrofílica y desesperada[30]. El *punk,* como las restantes contraculturas engendradas por el sistema capitalista, va en camino de ser asimilado mediante el ya señalado proceso de comercialización-universalización del símbolo, e inversión del significado.

En efecto, desde el momento en que el *punk* pasa a ser mercancía, denota *status*; y éste connota ociosidad. No está lejano el día en que el disfraz de mongólico será de buen tono entre la alta sociedad, y venderá un producto o un candidato político. Pero la alienación no desaparecerá. Los monstruos buscarán un nuevo disfraz, elegirán nuevas muertes. Los movimientos nihilistas han aparecido siempre en las postrimerías de un sistema: el cínico, en el ocaso de las ciudades Estado griegas; el nihilista, en la agonía de la preponderancia europea; el *punk,* en la postmodernidad. Son más un síntoma que un agente del fin. La integración de cínicos elegantes y de nihilistas de salón no impidió la declinación de estas estructuras, que habían perdido su capacidad de asimilar cambios.

Como las contraculturas, el *punk* gana sus batallas mediante la manipulación de los medios de comunicación y el ataque simbólico a lo sagrado. Así, el éxito de los *Sex Pistols* comienza cuando sus canciones son prohibidas por contener ataques a la Reina[31]. Al igual que el *pop*, el *punk* corre el riesgo de ser manipulado y finalmente absorbido. En efecto, su principal manifestación es ya un producto: el *punk rock,* promovido en los circuitos comerciales, constituye una esperanza firme de los empresarios de sacar a la música popular de su estancamiento. Si el *punk* al igual que el *pop,* no rebasa este nivel de mera agresión simbólica, agotará sus temas y pasará a ser anécdota, mientras el sistema baraja las ominosas soluciones del autoritarismo y la agresión externa para cortar el nudo gordiano de la crisis. Como bien dicen Stéphane Pietri y Alexis Quinlin:

> *Los punks son de una lucidez inquietante. Su razonamiento desemboca en una calle ciega. Pero hoy en día, todo termina en una calle ciega. La sociedad evoluciona, la subversión sigue*

30 El cantante de un conjunto *punk* adopta el poco tranquilizador seudónimo de *Sid Vicious*, se ve envuelto en una acusación de homicidio contra su mujer y muere en circunstancias misteriosas, aparentemente de una sobredosis de drogas.

31 «La BBC prohíbe la radiación del *single,* lo mismo ocurre con las cadenas de TV. La agencia de prensa *Associated Press* deja de transmitir noticias del grupo. La IBA y la cadena independiente de Radio Luxemburgo prohiben también la radiación del tema (...) Entonces alguien se tomó la justicia por su mano y le asestó una leve cuchillada a Rotten; a Cook le ocurrió lo mismo (...) El resultado: un montaje publicitario gratuito que les está yendo de maravilla». Damian G. Puig: «Dios salve al *Punk*» en *Vibraciones,* Caracas, agosto 1977.

siendo la subversión. El punk es una moda, la moda es un espectáculo... La masa está cansada de los espectáculos ordinarios, se hace necesario inventar nuevos juegos cada día. El punk no es en sí mismo nada más que una nueva diversión, pero aquello a lo que conduce es menos cómico. Niños salvajes, wild boys, electrónica (...) *Las películas snuff existen... son esas películas donde se asiste a sacrificios humanos verdaderos* (...) *El espectador disfruta* (...) *En el 68, las revueltas, las muertes espectáculo... En 1984* (...) *el espectáculo... espectador—aburrimiento, millares de imágenes por segundo* (...) *La publicidad, los negocios* (...) *la soledad* (...) *TV escarlata* (...) *¿A cuánto la muerte-espectáculo* (...) *la sangre-espectáculo... para un espectador aun más degenerado* (...) *a cuánto el reino de los crucificados? ¿A cuánto? Para una sociedad de niños salvajes* (...) *espectáculo* (...) *el caos* (...) *sociedad del caos* (...) *el caos último espectáculo* (...) *se puede volver la hoja*[32].

32 Stéphane Pietri y Alexis Quinlin: *Punk: sventeen rock*, Regine Deforges, París, 1977, p. 170.

Capítulo V

Postmodernidad, etapa superior de la modernidad

Padre de Nada que estás en la Nada
venga a nos tu Reino de Nada.

ERNEST HEMINGWAY

Todos los fines de siglo se parecen.

J. K. HUYSMANS

A medida que se acerca el fin del siglo, deja de alcanzarnos el vocerío contracultural. Ya no se escucha a los jóvenes contestatarios (¿será que todos han envejecido?). No se oye a las etnias discriminadas (¿será que su piel o su cultura se han aclarado?). Casi no se percibe a las feministas (¿los machos les habrán conferido la igualdad?). Desapareció el llamado a la orgía (¿estamos saciados?). No sentimos los golpes de los que tocan a «las puertas de la percepción» (¿se habrá acabado la droga?). Dejó de resonar la protesta antibélica (¿han cesado las guerras?). No llegan voces desde las fábricas (¿se ha acabado la explotación?). Los gritos parecen haberse extinguido (¿estamos todos satisfechos?).

No tal. No hemos llegado al fin de toda disidencia. Si las voces contraculturales han dejado de alcanzarnos, es porque se les han retirado los medios de comunicación. Así como el medio es el mensaje, a falta de medio falta de mensaje.

Un nuevo discurso sustituye a la algarabía contracultural. A diferencia de ésta, no es periférico, sino central: no sólo viene de la metrópoli, sino además de los centros de decisión de la misma. No nos alcanza desde abajo, desde el subterráneo de los marginados: nos golpea desde arriba (bien arriba): desde la academia, la universidad, el instituto de investigaciones, el palacio ejecutivo, la galería de arte, la bolsa de valores. No es insurreccional: no nos incita a imponer nuestra propia lógica particular al mundo, sino que nos conmina a someternos a las lógicas inhumanas del universo según la traducción que de ellas hace el poder. No es futurista: no ofrece porvenir alguno: nos ha arrancado del tiempo del *pre* para instalarnos en el *post*. Sin saber cómo ni cuándo, hemos pasado de la esperanza a la añoranza.

Pero no por esta pavorosa unidad, es *El* mensaje. Es tan sólo *un* mensaje, y el análisis puede desnudarlo de su pretensión de totalidad.

La postmodernidad como mensaje

Dándole tiempo suficiente, toda civilización terminará por inventar el agua tibia. Sepultados los discursos contraculturales, el credo oficial de los países desarrollados es otra variante del discurso de la modernidad. Se lo llama « postmodernidad» inadecuadamente. Ya sabemos que la verdadera «postmodernidad» fue el asalto de las contraculturas contra la racionalidad unilateral y totalizarte de las naciones imperiales. La última reacción de éstas es, previsiblemente, la reinvención del discurso nihilista, y su recuperación como discurso de poder.

Pues, en efecto, la excusa del mensaje «postmoderno» es de nuevo la existencia de un *referente* impersonal: un universo físico regido por las leyes de la mecánica cuántica y un universo social sometido a las del mercado, a partir de las cuales se pueden predecir u operar ciertos efectos prácticos.

El *destinador o* emisor de dicho mensaje quiere revestirse de esa misma impersonalidad, presentándola como neutralidad, imparcialidad o transparencia.

De allí la proclamación de un *mensaje* de la muerte de las ideologías, la desafiliación de toda lealtad, la relativización de todo código, salvo el del *«saber computerizado»* y el de la cotización del mercado. Pero no nos engañemos: mientras más transparente se proclama un discurso, más revela la opacidad del poder que lo emite.

El *destinatario o receptor del mensaje* es desinvestido de las propiedades que lo constituían como sujeto dentro del campo de las ciencias: se le niega su estatuto como ser «dueño de razón»; se le desconoce su papel dentro de un decurso histórico cognoscible o susceptible de interpretación, y su capacidad como inventor de un discurso estético esclarecedor o incluso innovador. El destinatario ya no sólo es conformado, es además aniquilado.

El *canal* o medio abandona sus pretensiones modernistas de equipararse al *mensaje,* y pretende conducir únicamente al código: se presenta a sí mismo como *«clear»,* «transparente», objetivo e incontaminado; como libre de intencionalidad en cuanto a la selección de lo transmitido (mezcla caleidoscópica de contenidos) y en cuanto a su tratamiento (vuelta a la figuratividad). Pero el mismo peso del *canal* nos habla del dueño del discurso: sus vehículos preferidos son la arquitectura (arte por excelencia del poder), el tratado académico (el discurso convertido en autoridad) y la gran red mediática (la autoridad convertida en discurso).

Pues el *mensaje* postmoderno está, en definitiva, centrado en el *código* o quiere reducir todos los elementos de la comunicación a la tiranía de este último: desahucia los «metarrelatos» o «juegos de lenguaje» de la religión, la filosofía, la historia, la política y la estética, en favor de dos relatos privilegiados, que serían *«el saber computerizado» y «el mercado»,* los cuales no son propiamente mensajes, sino técnicas de codificación cuantitativa de fenómenos dispares. Esta voluntad de reducción del discurso termina en invasión totalizante: pues a la postre el código a su vez engendra una filosofía, una política, una estética y una economía. Examinemos cada una de estas ramificaciones del *mensaje.*

La postmodernidad como filosofía

El nihilismo orgánico

En lo que ha dejado de creer la postmodernidad, precisamente, es en la especulación filosófica o metafísica.

Francisco Umbral: *Guía de la posmodernidad*

Como en el caso del discurso nihilista de los cínicos, el referente del discurso postmoderno es un cosmos impersonal, no antropocéntrico. Como en el discurso de la modernidad, se quiere sacar de esta apreciación conclusiones que abarquen de manera total y universal la existencia humana. De allí que, para Vattimo, «lo que ocurre hoy respecto del nihilismo es lo siguiente: que hoy comenzamos a ser, a poder ser, nihilistas cabales»[1].

¿Cabe alguna refutación del nihilismo? En el campo teórico, ninguna. Sabemos, desde los escépticos, que toda verdad es dudosa; desde Kant, que nunca conoceremos la *cosa en sí*; desde Heisenberg, que toda certidumbre sobre el mundo físico es aproximación estadística. ¿Por qué, entonces, sólo «hoy» podemos ser nihilistas, y además, «cabales»? Quizá porque «ayer» el nihilismo estaba prohibido, porque impedía la colaboración con instituciones en las cuales todos creían, mientras que «hoy» es obligatorio en la medida en que permite la colaboración con instituciones en las cuales nadie cree. En ese sentido, el nihilismo también pasa a ser «cabal». Si antaño condenaba a Diógenes al tonel y a Nietzsche al manicomio, hoy es la condición normal del hombre organización que no puede anclar su lealtad a la institución a la cual sirve ni a las políticas o productos de ésta: todo ello puede cambiar vertiginosamente. La única lealtad es la impuesta por contrato, pero todo contrato lleva consigo la obliteración de los restantes valores: por ejemplo, el celebrado con un publicista, con un asesor electoral o con un fabricante de *napalm*. El nihilista puede ser ahora, como el intelectual, *orgánico*, en el sentido de que su conciencia consolida el sistema.

1 Gianni Vattimo: *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura,* Editorial Gedisa, Barcelona, 1987, p. 23.

La muerte de la razón

La hora en que digáis: «¿Qué importa mi razón? Anda tras el saber como el león tras su presa. ¡Mi razón es pobreza, suciedad y conformidad lastimosa!»

FEDERICO NIETZSCHE: *Así hablaba Zaratustra*

En todo caso, la muerte de Dios y la desintegración de los valores supremos fueron triunfos de la Razón. La postmodernidad, justamente, ha comenzado a dudar de ella: se presenta, en el fondo, como «postracionalidad». Lo que habría fracasado no sería la modernidad, sino la madre de ésta, la Razón. Como indica Picó:

> *Pero cuando el legado de la Ilustración se extendió, y fue desenmascarado, se puso al descubierto el triunfo de la razón instrumental. Esta forma de razón afecta e invade toda la vida social y cultural, abarcando las estructuras económicas, jurídicas, administrativas, burocráticas y artísticas. El crecimiento de la 'razón instrumental' no conduce a una realización concreta de la libertad universal sino a la creación de una 'jaula de hierro' de racionalidad burocrática dentro de la cual nadie puede escapar*[2].

Asimismo, en el sentir de Albretch Wellmer, «el momento de la postmodernidad es una especie de explosión de la epísteme moderna, explosión en la que la razón y su sujeto —como guardián de la 'unidad' y del 'todo'— saltan hechos pedazos»[3].

Pues, si la Razón ha de ser celebrada como causa de los éxitos de la modernidad, también ha de ser cuestionada por los fracasos de ésta. Pero ¿existe *una* Razón, con mayúscula, en sí y por sí y para sí, fuera de este mundo y por encima de él? Existen *las razones,* y ninguna de ellas ha sido independiente del ser social del emisor. Tras los pasos de cada poder han ido los silogismos de cada razón. Lo que ha puesto en jaque a la modernidad no ha sido el «exceso» o el «totalitarismo» de la razón, sino la unilateralidad de ésta, la supersimplificación de aceptar como norma universal el parcial raciocinio del burgués o del burócrata o del técnico. Como denuncia Habermas:

> *Este tratamiento profesionalizado de la tradición cultural destaca las estructuras intrínsecas de cada una de las tres dimensiones de la cultura. Aparecen las estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, la moral práctica y la estético expresiva, cada una de ellas bajo el control de especialistas que parecen más expertos en ser lógicos de estas particulares*

2 Josep Picó (comp.): «Introducción» en *Modernidad y postmodernidad,* Barcelona, Alianza Editorial, 1988, p. 18.

3 Albrecht Wellmer: «La dialéctica de la modernidad y postmodernidad» en J. Picó: *op. cit.*, p. 105.

maneras que el resto de la gente. En consecuencia, ha crecido la distinción entre la cultura de los expertos y el gran público. Lo que corresponde a la cultura a través del tratamiento y la reflexión especializada no pasa inmediata y necesariamente a la praxis cotidíana[4].

Pero la razón es como la naturaleza: es nuestra naturaleza. Tras cada esfuerzo para reprimirla, resurge más vigorosa. Los diversos «asaltos a la razón» no han sido intentos de acabar con ella, sino de ampliarla, de permitirle, a través del desafio de las excepciones, la construcción de órdenes más totalizantes. Los triunfos contra la modernidad han sido también victorias de la razón. Sicoanálisis y surrealismo son faros que abren al escrutinio de la conciencia zonas antes oscuras. Ecología, pacifismo y humanismo amplían las lógicas estrechas del depredador, del guerrerista y del etnocentrista. Toda revolución cultural se ha servido de las contradicciones u omisiones de un sistema limitado, para erigir sobre él otro más comprensivo. Lo importante es que sólo a partir de la modernidad, cada una de estas síntesis se presenta a sí misma como una verdad provisoria, abierta a la verificación, la impugnación y la reformulación. Lo moderno no es que todo esté sujeto al control de la razón, sino que la razón esté abierta a la impugnación de todos, y fundamentalmente, de sí misma. Por ello resulta válida la observación de Habermas según la cual «en vez de renunciar a la modernidad como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que han intentado negar la modernidad»[5].

La aniquilación del sujeto

Se siente solidario de todo escrito cuyo
principio sea que el sujeto no es más
que un efecto de lenguaje.

ROLAND BARTHES: *Roland Barthes por Roland Barthes*

La ausencia de certidumbres del pensamiento conduce a la incertidumbre sobre el sujeto pensante. Como bien lo ha señalado Albrecht Wellmer:

La crítica psicológica —cuya figura fundamental es, por supuesto, Freud- consiste en la demostración de la impotencia fáctica o de la no existencia de sujeto 'autónomo' y de la irracionalidad fáctica de su aparente razón. Se trata del descubrimiento del otro de la razón dentro del sujeto y de su razón: como criaturas corporales, como «máquinas deseantes», o también en el sentido de su gran predecesor, Nietzsche, como 'voluntad de poder', los individuos no

4 J. Habermas: «Modernidad versus postmodernidad», *ibid.*, p. 94.
5 *Ibid.*, p. 98.

> *saben qué desean ni qué hacen; su 'razón' es simplemente expresión de relaciones síquicas y sociales de poder. El Ego —ese débil residuo del sujeto filosófico— no es más que un débil mediador entre las demandas del Id y las amenazas del Superego (...). Todavía queda por definir qué pasa con los conceptos de sujeto, razón y autonomía cuando se los arranca de la constelación racionalista que quedó quebrada por el psicoanálisis*[6].

Pues así como la física prerrelativista necesitaba un espacio y un tiempo absoluto como marcos de referencia de los fenómenos, la filosofía prepostmodernista requería un sujeto absoluto como primer motor inmóvil del libre albedrío y de los juicios libres.

A este cuadro, como indica Frederic Jameson, se ha superpuesto «lo que se llama generalmente la 'muerte del sujeto' o, para decirlo en lenguaje más convencional, el fin del individualismo como tal». En efecto:

> *Hoy, sin embargo, desde distintas perspectivas, los teóricos sociales, los psicoanalistas e incluso los lingüistas, por no hablar de aquellos de nosotros que trabajamos en el área de la cultura y el cambio cultural y formal, exploramos todos la noción de que esa clase de individualismo e identidad personal es una cosa del pasado; que el antiguo individuo o sujeto individualista ha 'muerto',— y que incluso podríamos describir el concepto del individuo único y la base teórica del individualismo como ideológicos*[7]

El dilema, según el mismo Jameson, se reduce a saber si sólo «en otro tiempo, en la era clásica del capitalismo competitivo, en el apogeo de la familia nuclear y de emergencia de la burguesía, como la base social hegemónica, existía el individualismo, así como sujetos individuales» mientras que hoy «en la era del capitalismo de las grandes empresas, del llamado hombre organizativo de las burocracias tanto en los negocios como en el Estado, de la explosión demográfica, hoy, ese individuo burgués más antiguo ya no existe»; o si bien ese sujeto «es un mito», porque *«nunca* ha existido realmente, jamás ha habido sujetos autónomos de ese tipo»[8].

De nuevo la postmodernidad antes culmina que niega tendencias anteriores. Al sujeto mágico, a la conciencia o alma puras del discurso teocrático, expresadas mediante la facultad divina del raciocinio, opusieron los sofistas la duda sistemática sobre todo silogismo, y los modernos la hipótesis hobbesiana de que el intelecto no es más que «una máquina de sumar y restar conclusiones», la darwiniana que lo situaba como una facultad animal, la marxista que lo define como un resultado del ser social, la pavloviana que lo describe como suma de reflejos condicionados y la sicoanalítica que lo presenta como superficie de profundas marejadas

6 A. Wellmer: *op. cit.*, p. 103.

7 Frederic Jameson: «Postmodernidad y sociedad de consumo» en Hal Foster (comp.): *La posmodernidad,* Editorial Kairós, Barcelona, 1985, p. 170.

8 *Ibid.*, p. 171.

pulsionales. ¿Es esto propiamente una muerte del sujeto? Quizá la única manera de «constituir» un sujeto sea destruirlo: situarlo dentro de las coordenadas precisas de su contingencia, su biología, su historicidad y su ser social. Pasar del mapa de la *Terra Incógnita* —en blanco, y por tanto, absoluto— a la descripción cartográfica llena de accidentes, de obstáculos y de límites. Más aprendió la biología de la disección de cadáveres que de milenios de especulación sobre la divinidad del soplo vital.

Y en fin, contradictoria en éste como en otros tantos puntos, ¿no tratará la *Vulgata* postmoderna más bien de *construir un sujeto,* mientras su contraparte culta intenta enterrarlo? Pues nunca se había visto más halagado el «individuo» por un discurso narcisista, egoísta y aislacionista como en el de la moda postmoderna: nunca se lo había presentado con tal intensidad como categoría supratemporal, suprahistórica y suprasocial, tan más allá de todo (excepto, como veremos luego, de la economía de mercado y de los juegos del arribismo social). Con razón ha dicho Francisco Umbral que «la posmodernidad es, sí, también, un narcisismo. También, o ante todo»[9].

Nunca imagen alguna había representado el Yo tan por-encima, con el objeto de impedirle advertir todo aquello con respecto a lo cual está por debajo. Deslastrada de toda certidumbre, de todo compromiso, de toda misión, la levedad del Ser, como lo afirma un difundido título de Milán Kundera, se ha hecho insoportable.

El fin de la historia

Durante casi dos siglos, porvenir y milagro fueron más o menos sinónimos.
¡Admirable y maldito siglo XVlll, con sus ilusiones frenéticas!
La originalidad de nuestro tiempo, es la de haber vaciado
el porvenir de todo contenido utópico, es decir, del error de esperar.

E. M. Cioran: *«Le terrifiant et le risible» en L'Egoiste,* N° 10, París, 1987.

Negada la Razón, y el sujeto que la piensa, habría necesariamente que negar el devenir de éste: rechazar la Historia, la cual no sería más que otra «narrativa» desprovista de sentido. La crítica postmoderna de la Historia puede revestir al menos tres significados: 1) negación de una lógica en los procesos históricos; 2) negación de la idea de progreso, y 3) doctrina del «fin de la Historia» en el sentido de afirmar que el cambio social y político se ha detenido.

Con respecto a la negación de una lógica en los procesos históricos, afirma Vattimo que «es únicamente la modernidad la que, desarrollando y elaborando en

9 Francisco Umbral: *Guia de la posmodernidad*, Ediciones Papagayo, Madrid, 1979, p. 42.

términos puramente terrenales y seculares la herencia judeocristiana (la idea de la historia como historia de la salvación articulada en creación, pecado, redención, espera del juicio final), confiere dimensión ontológica a la historia y da significado determinante a nuestra colocación en el curso de la historia»[10]. El mismo autor añade que «la aplicación de los elementos de análisis de la retórica a la historiografía ha demostrado que en el fondo la imagen de la historia que nos forjamos está por entero condicionada por las reglas de un género literario, en suma, que la Historia es 'una historia', una narración, un relato mucho más de lo que generalmente estamos dispuestos a admitir».

Pero, tanto como las reglas de un género, pesan en la historia las reglas impuestas por el que la hace. A este respecto, nos recuerda Vattimo que «Benjamín, en *Tesis de filosofía de la historia,* habló de la 'historia de los vencedores'; sólo desde el punto de vista de los vencedores el proceso histórico aparece como un curso unitario dotado de coherencia y racionalidad; los vencidos no pueden verlo así, sobre todo porque sus vicisitudes y sus luchas quedan violentamente suprimidas de la memoria colectiva; los que gestan la historia son los vencedores que sólo conservan aquello que conviene a la imagen que se forjan de la historia para legitimar su propio poder»[11].

Si la historia no tiene sentido, tampoco lo tendría su fruto más encomiado, el progreso. En efecto, para Alain de Benoist, «la postmodernidad es la forma actual de crítica al progreso»[12]. Para Umbral, es «una huida de la Historia. Una detención del progreso, un paréntesis, una tregua»[13]. Mientras que para Picó, caracteriza a tal tendencia «la *secularización del progreso* en el aspecto de que las sociedades han perdido el sentido de su destino, y el devenir no tiene finalidad. El futuro ha muerto y todo es ya presente»[14].

Este desinvestimiento de sentido de la progresión del pasado al presente, desemboca, paradójicamente, en un intento de eternizarlos en una suerte de ideología del «fin de la Historia»: desde ahora no habrá nada nuevo, es decir, nada digno de ser calificado de «progreso» o de «historia», y si lo hubiere, no afectará en manera alguna los dados fundamentales de este presente eterno.

Habríamos llegado a la « posthistoria», la cual

> (...) *para Gehlen indica la condición en la cual 'el progreso se convierte en routine': la capacidad humana de disponer técnicamente de la naturaleza se ha intensificado y aún continúa intensificándose hasta el punto de que, mientras nuevos resultados llegarán a ser accesibles, la capacidad de disponer y planificar los hará cada vez menos «nuevos». Ya ahora, en la sociedad de consumo, la renovación continua (de la vestimenta, de los utensilios, de los edifi-*

10 G. Vattimo: *op. cit.*, p. 11
11 *Ibid.*, p. 16
12 Citado por Umbral: *op. cit.*, p. 39.
13 *Loc. cit.*
14 Josep Picó: *op. cit.*, p. 46.

cios), está fisiológicamente exigida para asegurar la pura y simple superviviencia del sistema; la novedad nada tiene de 'revolucionario' ni de perturbador, sino que es aquello que permite que las cosas marchen de la misma manera[15].

¿Será cierto que la modernidad fue la primera en intentar encontrarle una lógica a la historia? Platón y Polibio vieron en ella sistemas cíclicos; San Agustín, una plan de salvación; Vico, un flujo de *corsi e ricorsi*. Sólo a partir de esta tendencia universal de asignarle sentido al paso del tiempo se desarrollan los grandes sistemas de Hegel, Marx y Toynbee. ¿Este sentido ha sido siempre el de los vencedores? Es evidente, pues son ellos quienes «hacen» la historia, en el doble sentido de forjarla y después narrarla. ¿Condena esto todo relato histórico? No necesariamente. La ciencia de la historia nace de un esfuerzo —no siempre exitoso— de trascender la saga mítica, para comprender la compleja trabazón de hechos humanos que la subyace. Gibbon no toma el punto de vista cristiano cuando atribuye al «triunfo de la superstición y la barbarie» la decadencia y caída del Imperio romano. Tampoco Voltaire, cuando hace su *Historia de las costumbres.* La historiografía marxista intenta adoptar el punto de vista de los vencidos. Sólo así podrá hacerlos vencedores.

¿O será que, en definitiva, lo nocivo es adoptar cualquier punto de vista, cualquier hipótesis o predicción, al enfrentar la inagotable acumulación de datos sobre el pasado humano? Esta suposición suena más a tabú que a argumento. A partir de Jacques Monod, se ha puesto de moda tildar de insensato el intento de encontrar cualquier orientación en los sucesos históricos, porque la naturaleza impersonal no puede «querer» un cierto destino histórico. No se estila, por el contrario, negar la ley de gravitación universal argumentando que la naturaleza tampoco puede «desear» que los cuerpos se atraigan. Lo que sucede es que en el universo físico y el social son perceptibles ciertas tendencias en el flujo dé los fenómenos. Tan legítimo es al actuario predecir, basándose en observaciones pasadas, que la distribución de los sexos en la población tenderá a equilibrarse, como al economista vislumbrar que el capital propenderá a acumularse en un número menor de manos. Los organismos complejos, por otra parte —animales o sociedades— disponen de la posibilidad de orientar sus conductas *teleológicamente,* es decir, hacia la consecución de un fin. La organización en torno de objetivos significativos podrá no ser una característica de «la historia», pero sí lo es de sus sujetos: hombres, clases, culturas y naciones.

Sobre la crítica al «progreso», tan superficial es condenarlo como exaltarlo incondicionalmente. A1 igual que en el caso de la razón, no ha habido *un* progreso universal, sino «progresos» unilaterales y mutuamente destructivos. En este sentido, no es necesariamente positivo todo incremento en cantidad y complejidad; pero tampoco es positiva toda disminución y toda simplificación: no podemos

15 G. Vattimo: *op. cit.*, p. 14.

regresar a la animalidad o al paleolítico sin que medie una catástofre de un costo humano incalculable. ¡Ni siquiera, según los filósofos de la postmodernidad, sería aceptable el «retroceso» desde ésta a la modernidad! Con lo que adquiere vigor la objeción de Vattimo:

En efecto, decir que estamos en un momento ulterior respecto de la modernidad y asignar a este hecho un significado de algún modo decisivo, presupone aceptar aquello que específicamente caracteriza al punto de vista de la modernidad: la idea de historia, con sus corolarios, el concepto de progreso y el concepto de superación[16].

No, nada es nuevo bajo el sol: ni siquiera la convicción, compartida por toda cultura históricamente conocida —salvo quizá la de la modernidad— de haber llegado ya al pináculo de la historia, al «final de los tiempos» y haber agotado todas las formas de lo posible. Ello convierte a la postmodernidad en otra variante de esa enfermedad diagnosticada por Rubert de Ventós:

Lo que en otro lugar he llamado ahora-sí-queismo no es sino ese ingenuo imperialismo del presente por el que se llega a la convicción teórica de que ahora sí, que, por fin, «nos hemos liberado de las viejas ilusiones», y «hemos tomado clara conciencia de» (...)[17].

Pues si la postmodernidad abomina de la Historia, es para instalarse en el reino del presente eterno. Y ello porque, como ha advertido agudamente Ariel Jiménez, «en el fondo, lo que está en juego es la noción que tenemos del futuro, el miedo que nos inspira»[18]. Frederic Jameson captó la similitud entre esta inmovilización en el presente y la explicación de Lacan sobre la esquizofrenia: el paciente «no sólo no es 'nadie' en el sentido de que no tiene identidad personal, sino que tampoco hace nada, puesto que tener un proyecto significa ser capaz de comprometerse a una cierta continuidad a lo largo del tiempo»[19]. Y como lo descubre Jameson, esa fijación en el ahora, lo es con respecto a un cierto presente:

Creo que el surgimiento del postmodernismo se relaciona estrechamente con el de este nuevo momento del capitalismo tardío, de consumo o multinacional. Creo también que sus rasgos formales expresan en muchos aspectos la lógica más profunda de ese sistema social particular. Sin embargo, sólo puede mostrar esto con respecto a un único tema principal: la desaparición de un sentido de la historia, la forma en que todo nuestro sistema social contemporáneo ha empezado poco a poco a perder su capacidad de retener su propio pasado, ha empezado a vivir en un presente perpetuo y en un perpetuo cambio que arrasa tradiciones de la clase que todas las anteriores formaciones sociales han tenido que preservar de un modo u otro[20]

16 *Ibid.*, p. 11
17 Xavier Rubert de Ventós: *De la modernidad,* Ediciones Península, Barcelona, 1980, p. 45.
18 Ariel Jiménez: «La crisis de la modernidad» en *Analys- Art,* Nº 2, p. 32.
19 F. Jameson: *op. cit.*, p. 178.
20 *Ibid.*, p. 186.

Como hemos visto, la moda *retro* y la cultura de la nostalgia no son más que intentos de estabilizar el presente inmunizándolo contra el futuro. Con razón concluye Umbral su ensayo sobre los postmodernos preguntándose: «¿Y acaso tenemos otra cosa que el presente?»[21]. Todo jugador quiere terminar la partida y todo poder quiere inmovilizar el tiempo cuando cree que ha ganado. Si algo enseña la Historia, en medio de tantas incertidumbres, es la imposibilidad de triunfar en tales tentativas.

Los pueblos que pretenden detener la Historia, al final terminan siendo detenidos por ella.

La aniquilación de los metarrelatos

El desierto crece. ¡Ay del que abriga desiertos!

FEDERICO NIETZSCHE: *Así hablaba Zaratustra*

En todo caso, la muerte de la razón, del sujeto y de la historia, no serían más que incidentes particulares del proceso postmoderno de aniquilación de los «metarrelatos», o narrativas de efecto connotativo: religión, moral, nacionalismo, estética, política. Jean François Lyotard dice, al respecto, que:

> *Simplificando al máximo, se tiene por 'postmoderna' la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Esta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de la legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus funciones, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito*[22].

Pero la postmodernidad, al igual que la naturaleza imaginada por los primitivos, tendría horror al vacío, de modo que ha encontrado esa revelación que edades pasadas buscaron en vano. Se trata del «saber informatizado», simplemente denotativo, que desplazaría a todos los restantes saberes del campo del mercado:

> *Es razonable pensar que la multiplicación de las máquinas de información afecta y afectará a la circulación de los conocimientos tanto como lo ha hecho el desarrollo de los medios de circulación de hombres primero (transporte), de sonidos e imágenes después (media). En esta transformación, la naturaleza del saber no queda intacta. No puede pasar por los nuevos canales, y convertirse en operativa, a no ser que el conocimiento pueda ser traducido*

21 Francisco Umbral: *op. cit.*, 142..

22 Jean Frnnqois Lyotard: *La condición postmoderna: Informe sobre el saber,* Ediciones Cátedra, Madrid, 1911, p, 10.

en cantidades de información. Se puede, pues, establecer la previsión de que todo lo que en el saber constituido no es traducible de ese modo será dejado de lado, y que la orientación de las nuevas investigaciones se subordinará a la condición de traducibilidad de los eventuales resultados a un lenguaje de máquina[23].

Tenemos así la piedra filosofal para separar el oro «que sí es saber» (lo traducible al lenguaje informatizado, denotativo y no prescriptivo) de la paja «que no es saber» (las narrativas connotativas y prescriptivas, fundadas en «juegos de lenguaje»). Por ello, «no se puede, pues, considerar la existencia ni el valor de lo narrativo a partir de lo científico, ni tampoco a la inversa: los criterios pertinentes no son los mismos en lo uno que en lo otro. (...) Lamentarse de 'la pérdida del sentido' en la postmodernidad consiste en dolerse porque el saber ya no sea principalmente narrativo» [24].

El paradigma que en última instancia legítima a esta categoría particular de conocimiento es su utilidad para ser colocado en el mercado. Al respecto, apunta Lyotard que «se sabe que el saber se ha convertido en los últimos decenios en la principal fuerza de producción», motivo por el cual:

Esa relación de los proveedores y de los usuarios del conocimiento con el saber tiende y tenderá cada vez más a revestir la forma que los productores y los consumidores de mercancías mantienen con estas últimas, es decir, la forma valor. El saber es y será producido para ser vendido, y es y será consumido para ser valorado en una nueva producción: en los dos casos, para ser cambiado. Deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su «valor de uso»[25].

En este sentido, ¡la postmodernidad sería la más exacerbada «ilusión ilustrada» de la modernidad! Pues así como se creyó durante el Iluminismo que «la Razón» bastaría para hacer al hombre sabio y feliz, desalojando la ignorancia, se postula ahora que el «saber informatizado, denotativo y no prescriptivo» es autosuficiente para desvanecer todos los «metarrelatos, connotativos y prescriptivos» y reducir todas las relaciones humanas antaño fundadas en ellos, a la concurrencia al paradigma del mercado.

Las fallas de esta construcción son obvias. Ante todo, ni la «razón» ilustrada, ni el «saber informatizado» han tenido éxito en inducir «la incredulidad con respecto a los metarrelatos». El conocimiento científico «denotativo» (es decir, que meramente expone información) no tiene por sí solo forma alguna de acción sobre lo humano. Desde su punto de vista, no hay diferencia entre la destrucción o la supervivencia de la humanidad. Toda volición, todo sentido, han de ser añadidos mediante el «metarrelato», y es por ello que este último continúa siendo la base de las instituciones sociales: Estado, familia, religión, moral, arte.

23 *Ibid.*, p. 15.
24 *Ibid.*, p. 55.
25 *Ibid.*, p. 16.

La conversión del conocimiento en valor de cambio, su sometimiento al paradigma del mercado, tampoco produce tal aniquilación del «saber narrativo». El saber tecnológico puede ciertamente contribuir a mantener una oferta de bienes; pero ninguna demanda se sostendría sin el concurso de infinidad de metarrelatos y «juegos de lenguaje»: sin esa hipertrofia retórica que es la publicidad. Según Rubert de Ventós, en efecto:

> (...) *el sentido de masas nunca ha podido más que ser narrativo, figurativo, fabulatorio. Se necesitan muchos «santos» (en catalán, «santo» es sinónimo de imagen en general) que entren por los ojos para vehicular un eficaz sentido de masas. La filosofía puede «superar», como creía Hegel, pero no ciertamente «competir» con la religión en popularidad*[26].

La postmodernidad, en lugar de desalojar a los metarrelatos, habría creado otro género de ellos: los *semánticos*, reveladores del «sentido oculto» de los actos y signos más triviales: *Desperté y busqué alrededor un acontecimiento no transformado en noticia, una función no codificada por una institución, un gesto no perteneciente a un lenguaje no verbal, una práctica que no fuera una profesión, una forma que no actuara como imagen*[27]. Y es esta saturación de «sentidos» lo que mantiene funcionando al mercado:

> *El capital parece haber descubierto en el ámbito de las relaciones inter o intra subjetivas una industria potencial mucho más limpia y un mercado mucho menos saturado que el de los electrodomésticos* (...) *Ahora el mercado no controla sólo las 'relaciones de producción' sino todas las relaciones*[28].

En fin, ¿será cierto que el conocimiento adquiere algún estatuto al ser convertido al *lenguaje informatizado de las computadoras? El* idioma cibernético, como el matemático, no es más que otro *juego de lenguaje. La* cadena de operaciones de una ecuación es un conjunto de sinonimias mediante la cual se demuestra la equivalencia entre un término de difícil comprensión intuitiva (X) y otro de fácil comprensión (½). Las mayores trivialidades pueden ser traducidas al lenguaje *computerizado* (hemos visto hacerlo con los horóscopos, con los biorritmos y con la heráldica); éste, en el mejor de los casos, multiplica la velocidad de la banalidad. Sólo hemos asistido al cambio de prestigio de un efecto retórico a otro: el primitivo creía que toda palabra era cierta: el bárbaro, que lo era todo libro; el postmoderno, que lo es todo dato «informático». Quienes en realidad conocen la matemática y sus auxiliares cibernéticos, tienen una opinión muy distinta sobre el tipo de conocimiento que será decisivo en el futuro. Así, René Thom apunta que:

26 X. Rubert de Ventós: *op. cit.*, p. 191.
27 *Ibid.*, p. 9
28 *Ibid.*, p. 12.

*Desde que el número de parámetros que intervienen en el sistema se eleva, las posibilidades de cálculo aproximado disminuyen; es el flujo de la dimensionalidad (*curse of dimensionality*, como lo llama* R. *Bellman). Los mercaderes de quincallería electrónica querrían hacernos creer que con la difusión de las computadoras, una era nueva se abrirá para el pensamiento científico y la humanidad. Ellas podrán, cuando más, hacernos percibir dónde está el problema esencial; en la construcción de modelos* (...) *No es imposible, después de todo, que la ciencia se esté aproximando ya a sus últimas posibilidades de descripción finita; lo indescriptible, lo informalizable están a nuestras puertas y tenemos que aceptar el desafío. Tendremos que encontrar las mejores maneras de acercarnos al azar, de describir las catástrofes generalizadas que destruyen las simetrías, de formalizar lo informalizable. En esta tarea, el cerebro humano, con su viejo pasado biológico, sus aproximaciones hábiles, su sutil sensibilidad estética, sigue siendo, y será por mucho tiempo, irreemplazable*[29].

29 René Thom: *op. cit.*, p. 326.

La postmodernidad como estética

La muerte del Arte, como la de los dioses,
es un problema de los teólogos y de los creyentes.

J. A. Ramírez: *Medios de masa e historia del arte*

En cuanto estética, el postmodernismo se caracteriza por:

1. Rechazo de los ideales de funcionalidad, racionalidad y austeridad deriva dos del pensamiento moderno.
2. Rechazo del canon de novedad de la vanguardia y de la función crítica de las artes.
3. Reapropiación ecléctica de los signos estéticos del pasado y de culturas disímiles.

Cada uno de estos rasgos, aunque íntimamente vinculados entre sí, merece un comentario separado.

Rechazo de la racionalidad y la funcionalidad

Hacía resaltar Habermas que, según Weber, la modernidad cultural traería «la separación de la razón sustantiva expresada en la religión y la metafísica en tres esferas autónomas» que serían «la ciencia, la moralidad y el arte»; ya que, «el proyecto de modernidad formulado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración consistía en sus esfuerzos por desarrollar la ciencia objetiva, la moralidad y la ley universales, y el arte autónomo, de acuerdo con su lógica interna»[30].

¿Lo lograron en realidad? Por el contrario, podemos verificar que una coordinación evidente enlaza estas disciplinas antes, durante y después de la Ilustración. Un movimiento estético ha sido siempre la traducción, para la sensibilidad subjetiva del espectador, de la verdad filosóficocientifica que domina a su época.

30 J. Habermas: «Modernidad versus Postmodernidad», en Pico: *op. cit.*, p. 95.

En Occidente, una vanguardia artística ha sido siempre la expresión estética del pensamiento filosófico y científico de avanzada. Así como la Ilustración produjo un neoclasicismo racionalista y austero, el romanticismo trajo consigo una pintura y una literatura cargadas de emocionalidad; el pragmatismo burgués una novela y una plástica realistas; el empiriocriticismo una narrativa, una música y un paisajismo «impresionistas»; y la relatividad y el principio de incertidumbre engendraron el cubismo, el serialismo, el dadaísmo y todas las corrientes artísticas que tienden a hacer resaltar el vehículo de comunicación por encima de lo representado. Cada vanguardia proclamaba una *verdad,* a la cual su efecto de verismo hacia secundaria pero necesariamente bella.

Los ideales de racionalidad y universalidad, y la necesidad de instituirlos como ordenadores de la vida social, permearon ante todo los campos de la arquitectura y del diseño industrial: dos ámbitos cuya necesaria y masiva interrelación con la vida práctica hizo difícil ignorar la nueva estética. Como señaló Peter E. Smith:

> *Por más de cincuenta años, la arquitectura ha estado bajo la influencia de ciertos diseñadores académicos que consideraron la arquitectura como un aspecto de un espectro sociopolítico amplio. La teoría del diseño fue monopolizada por personas comprometidas con la visión de una nueva sociedad igualitaria que tendría poco tiempo para cosas tan afeminadas como 'estilo' o 'estética'. En alguna forma, ciencia y tecnología iban a emancipar a las masas, y el signo exterior y visible de esta emancipación había de ser la implacable y puritana nueva arquitectura que no haría concesiones a los sentidos*[31].

Luego, para el postmoderno, «diseño», «estilo» y «concesión a los sentidos» son los valores propios del campo de la estética, de la cual deben ser excluidos los «espectros sociopolíticos amplios», las «visiones emancipadoras de las masas», y, sobre todo, aquellas «comprometidas con nuevas sociedades igualitarias». Charles Jencks anuncia con alborozo la fecha de inicio y los métodos de exclusión: a principios de los setenta, fue dinamitado por las autoridades estadounidenses un edificio «funcional» de vivienda para familias de bajos ingresos, porque sus habitantes causaban o padecían problemas sociales[32].

Equivocado alborozo, ¿juzgar la arquitectura por la conducta de los ocupantes no es insertarla dentro de un «espectro sociopolitico amplio»? ¿Hubiera funcionado mejor un edificio premoderno, sin calefacción, plomería, baños ni ascensores? ¿Si la «racionalidad» de la edificación consistía en alojar a los pobres en condiciones mínimas de espacio, ello era imputable a las autoridades que impusieron tales condiciones, o al arquitecto que no pudo zafarse de ellas? El «fracaso» del edificio dinamitado antes recalca la necesidad de tratar la cuestión del diseño para la vida cotidiana dentro de un espectro sociopolítico amplio, emancipador e igualitario, que lo

31 Peter E. Smith: *Architecture and the human dimension*, Eastview Editions Inc., Nueva Jersey, 1979, p. 3.
32 Charles E. Jencks: El lenguaje de la arquitectura posmoderna, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1989, p. 9-10.

contrario. Aparte de que la dicotomía señalada por Smith es falsa. Es probable que haya más «estilo», «estética», «diseño» y «concesión a los sentidos» en la Casa de la Cascada, de Frank Lloyd Wright, o en la Capilla de Rochamp, de Le Corbusier, que en cualquier pastiche postmoderno. Así como, según hemos señalado, racionalidad, austeridad y funcionalidad pueden ser degradados a una mera cosmética, a una parodia que no tenga nada que ver con la verdad interna de una obra.

Toda la crítica postmoderna enfatiza esta falsa oposición entre racionalidad, perspectiva social emancipadora y estética, lo cual no es más que una manera inepta de equiparar estética, irracionalidad y alienación social.

Rechazo del canon de la novedad y de la función crítica de las artes

Así como la filosofía postmoderna de la historia niega el concepto de progreso, también ataca su equivalente estético: la noción de vanguardia. Pues del mismo modo como la modernidad esperaba que la razón fuera revelando nuevas verdades que perfeccionarían progresivamente la vida de los hombres, también postulaba que el arte descubriría técnicas y procedimientos que enriquecerían la experiencia estética y, en último término, el conocimiento de la vida. Como bien lo expresa Habermas:

> *La modernidad estética se caracteriza por actitudes que encuentran un centro común en una conciencia cambiada del tiempo. La conciencia del tiempo se expresa mediante metáforas de la vanguardia la cual se considera como invasora de un territorio desconocido exponiéndose a los peligros de encuentros súbitos y conquistando un futuro todavía no ocupado. La vanguardia debe encontrar una dirección en un paisaje por el que nadie parece haberse aventurado todavía*[33].

Tal invasión no era sólo externa: el arte vanguardista empezaba por cuestionarse, y por correr continuamente el peligro de aniquilación por haber llegado a fronteras infranqueables. En efecto, en opinión de Vattimo:

> *En esta perspectiva, uno de los criterios de valoración de la obra de arte parece ser en primer lugar la capacidad que tenga la obra de poner en discusión su propia condición: ya en un nivel directo y entonces a menudo bastante burdo, ya de manera indirecta, por ejemplo, como ironización de los géneros literarios, como poética de la cita, como uso de la fotografía entendida no en cuanto medio para realizar efectos formales, sino en su pura y simple operación de duplicación*[34].

33 J. Habermas: «La modernidad, un proyecto incompleto» en Hal Foster (comp.): *op. cit.*, p. 21.

34 G. Vattimo: *op. cit.*, p. 31.

El arte, como hemos dicho, procedió a ponerse en cuestión a fines del siglo XIX por los mismos caminos que lo hizo la ciencia: demostrando que el instrumento de observación, la posición del observador y la técnica de descripción modifican el fenómeno analizado. Fiel a este proyecto, Proust escribe, más que sobre la memoria, sobre sus modificaciones, su flujo, su final derrumbe, que sobre la sociedad de *faitneants* de la *Belle Epoque*. Y Debussy evocó con su música el carácter mudable de lo percibido, así como los pintores impresionistas eligieron transmitirnos de la realidad sólo la bruma, la evanescencia, el resplandor, lo impreciso. Ninguna de estas manifestaciones estuvo exenta de una consecuencia, o por mejor decir, de una inconsecuencia ética. Los impresionistas se retrajeron del juicio moral sobre lo representado: por el contrario, tomaron por tema reiterativo los medios expresivos del «vicio»: la escenografía de ambigüedades luminosas, trajes transfigurados en decorados y rostros transmutados en máscaras mediante los cuales las prostitutas señalizaban su reclamo y las clases dominantes su *status*. La vanguardia del siglo XX insiste en advertirnos que el signo no es el referente; en destacar que toda comunicación transmite signos, y no realidades. Para ello, ha debido recalcar la presencia y la autonomía del signo hasta lo brutal. En la vanguardia, los signos impiden ver el referente: en la pintura abstracta, la estructura subyacente oculta todo propósito representativo; *los ready-made* dadaístas y surrealistas resaltan la sustancia de la obra hasta hacerla casi protagonista de la misma; Joyce exaspera la tesitura de las hablas hasta ocultar la anécdota; Kafka la ahoga en la monotonía y la austeridad del lenguaje. Como la ciencia, el arte encontraba su ética en destacar ante todo, y someter a examen por encima de todas las cosas, su propio *método.*

Por lo mismo que la postmodernidad no ha propuesto ni un nuevo método ni una nueva teoría del conocimiento, el arte postmoderno no puede ser innovador, ni en su lenguaje, ni en su mensaje.

Recuperación ecléctica de los metarrelatos

> *La postmodernidad es una fórmula ecléctica que se compone de una diversidad de elementos; su paradigma visual lo encontramos en la arquitectura más moderna, injertada de columnas dóricas y frontispicios triangulares: es la captación de todos los estilos lo que contribuye expresivamente al propósito del artista.*
>
> LLUÍS RACIONERO: *Arte y ciencia*

De tal manera que fue el arte de la modernidad, al desnudarse como suma de procedimientos y de signos, el que se instaló en una suerte de nihilismo radical, incapaz de revelar otra verdad que la de sus propias limitaciones. Poco le quedaba

en este sentido por innovar a la postmodernidad. Ésta tenía apenas dos caminos: desarrollar una estética de la nada (que habría sido inevitablemente tan racional, crítica y novedosa como la vanguardia moderna), o reapropiar o recuperar diversos discursos históricos pasados. Por la ley de la menor resistencia, eligió el último. En efecto, según Vattimo, predomina en la estética postmoderna:

> *Un pensamiento de la fruición* (...) *La rememoración o más bien la fruición (el revivir) también entendida en el sentido 'estético', de las formas espirituales del pasado no tiene la función de preparar alguna otra cosa, sino que tiene un efecto emancipador en sí misma*[35].

Este «revivir» consiste sencillamente en la recuperación ecléctica de formas, temas y procedimientos del pasado, tal como lo señala Hal Foster:

> *La postmodernidad 'neoconservadora' es la más familiar de las dos: definida ante todo en términos de estilo, deriva de la modernidad, que, reducida a su peor imagen formalista, es contestada con una vuelta a lo narrativo, al ornamento y a la figura. Esta posición es a menudo de reacción, pero en más sentidos que el puramente estilístico ya que se proclama la vuelta a la historia (a la tradición humanista) y la vuelta del sujeto (el artista/arquitecto como autor por antonomasia)*[36].

Luego, ¡la postmodernidad filosófica afirma la validez pragmática de la razón « informatizada» para aniquilar los «metarrelatos», mientras que la postmodernidad estética resucita los «metarrelatos» (figuración, narratividad, órdenes clásicos, decoración, historia) para con ellos sepultar cualquier racionalidad de la obra! En la filosofía postmoderna, el árbol de la razón oculta el bosque de los «metarrelatos», mientras que en su estética, es el bosque de los «metarrelatos» el que desvía de toda lógica científica. ¿Se trata, en definitiva, del mismo movimiento?

A pesar de la aparente contradicción, sí. Cuando el artista postmoderno recupera signos pertenecientes a diversas culturas y épocas y los ensambla asistemáticamente en una misma obra de arte, ocurre una destrucción de sentido de los sistemas de símbolos reciclados. Como agudamente señala Hal Foster:

> *Theodor Adorno apuntó una vez que la modernidad no niega las formas artísticas anteriores, niega la tradición per se. Lo opuesto es el caso de esta postmodernidad. Por una razón, el uso del pastiche en el arte y la arquitectura postmodernas priva a los estilos, no sólo de un contexto específico, sino también de sentido histórico: se reproducen en forma de simulacros parciales, indefensos para tales emblemas. En este sentido, la `historia' aparece reificada, fragmentada, fabricada —a la vez inflamada y agotada— no sólo una historia de victorias, sino una historia subrogada, a la vez estandarizada y esquizoide a la cual este arte y esta arquitectura refuerzan, no niega*[37].

35 *Ibid.*, p. 87.
36 H Foster: «Polémicas (*post*) *modernas*» en Picó: *op. cit.*, p. 249.
37 *Ibid.*, p. 251.

Por tal procedimiento combinatorio se rechazan al mismo tiempo la idea de creación y de innovación, y sus correlatos ocultos, que son el devenir y el progreso. Pues no se trata ya de producir, sino de explotar. Así como la economía capitalista ha saqueado la plusvalía de los ámbitos geográficos y sociales más diversos, su superestructura ha pillado los repertorios simbólicos de los parajes, estratos sociales y culturas históricas más disímiles. Al poder de apropiación mercantil corresponde el de apropiación espiritual, y este último convierte todo espíritu en mercancía. Una divisa común de la postmodernidad —y también de su estética— es la de que «todo vale». Pero todo vale, porque ya nada vale. Si acaso, cuesta. Se adoptan todos los signos, porque su repetición descontextualizada los ha desinvestido de significado: los ha reducido a señales. De nuevo, el valor de uso ha sido reducido a valor de cambio.

Esta abdicación de toda tesis en favor de los halagos del mercado ha llevado a la postmodernidad estética a traducirse en el más efímero de los metarrelatos: el de la moda. En este sentido, prolonga el tono *«retro»*, pastichero y paródico de la cultura de la nostalgia, pero con una fijación precisa: prefiere «revivir», o más bien momificar, los estilos superficiales del lapso comprendido entre 1918 y 1964: se confunde con el periodo de ascenso y de máxima preponderancia mundial estadounidense, que transcurre entre la intervención en Europa y el inicio del desastre en Vietnam; también, con los escenarios geográficos de dicha hegemonía. La televisión es la abarrotada vitrina de este supermercado cultural. El mismo recupera sistemáticamente las banalidades de ese periodo y esos ámbitos, y no sus fuerzas centrales: imita los muebles sobredecorados del baratillo, y no las rigurosas obras de la Bauhaus; retorna al maquillaje del *Art Deco,* y no a la sabiduría estructural de Frank Lloyd Wright; vuelve al blanco y negro o el sepia en las películas, pero no al impactante montaje de Eisenstein o al austero encuadre de Dreyer. Es como si un gusto estético perverso rescatara sistemáticamente tan sólo lo trivial y lo mediocre de una civilización, para eternizarlo apenas en la pasajera conmemoración de una moda. Pues una moda no es más que una estética que acepta como único paradigma el del mercado.

La postmodernidad como política del apoliticismo

El postmoderno es el hombre de Musil, el hombre sin atributos (políticos).
Los más auspiciadores dirán que eso es ser de derechas sin reconocerlo o sin saberlo,
y puede que tengan razón.
Pero el postmoderno, mientras las circunstancias no aprieten, pasa de política.

FRANCISCO UMBRAL: *Guía de la postmodernidad*

¿Tiene la postmodernidad una política? La anterior cita de Umbral sintetiza la posición de los voceros del movimiento. La postmodernidad es neutral, o de derecha. O mejor aun: se pretende neutral, porque es de derechas. Se dice por encima de la política, y por tanto, apolítica.

¿Estaremos, entonces, cerca del sueño milenarista del desvanecimiento del Estado? Para Lyotard, la «mercantilización del saber» aproxima irremisiblemente su cumplimiento:

Pues la mercantilización del saber no podrá dejar intacto el privilegio que los Estados—naciones modernos detentaban y detentan aún en lo que concierne a la producción y difusión de conocimientos. La idea de que éstos parten de ese 'cerebro' o de, esa 'mente' de la sociedad que es el Estado se volverá más y más caduca a medida que se vaya reforzando el principio inverso según el cual la sociedad no existe y no progresa más que si los mensajes que circulan son ricos en informaciones y fáciles de descodificar. El Estado empezará a aparecer como un factor de opacidad y de «ruido» para una ideología de la 'transparencia' comunicacional, la cual va a la par con la comercialización de los saberes[38].

Pues así como «la razón» será desplazada por «el saber informatizado mercantilizado», Estado y dirigentes serán sustituidos por gerentes:

Las decisiones serán tomadas cada vez más, no por administradores, sino por computadores. La clase dirigente, los `decididores' deja de estar constituida por la clase política tradicional, para pasar a ser una base formada por jefes de empresa, altos funcionarios dirigentes de los grandes organismos profesionales, sindicales, políticos, confesionales. La novedad es que

38 J.F. Lyotard: *op. cit.*, p. 18.

en ese contexto los antiguos polos de atracción, constituidos por los Estados-naciones, los partidos, las profesiones, las instituciones y las tradiciones históricas pierden su atracción[39].

Estado y política agonizan a medida que se agota su sangre, que es la ideología. El fin de ésta, como hemos visto, fue anunciado por Daniel Bell y otros politólogos estadounidenses hacia el inicio de la década de los sesenta:

Una cosa aparece clara: para la intelligentsia radical las viejas ideologías han perdido su 'verdad' y su poder de persuasión. Pocas mentalidades serias creen todavía que puedan determinarse clichés, ni que, por medio de una `ingeniería social' quepa poner en marcha una nueva utopía de armonía social. Concomitantemente, las viejas 'anticreencias' han perdido también su fuerza intelectual. Son pocos los liberales 'clásicos' que insisten en la absoluta no intervención del Estado en la economía, y pocos los conservadores serios, al menos en Inglaterra y en el continente, que creen que el Estado social sea 'un camino de servidumbre'. En el mundo occidental existe por tanto, un acuerdo general respecto de la cuestión política como la aceptación del Estado social, el deseo de un poder descentralizado, el sistema de economía mixto y el pluralismo político. También en este sentido la era de las ideologías ha concluido[40].

Treinta años después, la misma idea es presentada como la última palabra por Francis Fukuyama, miembro del Departamento de Estado estadounidense, para quien «al fin de la historia no es necesario que todas las sociedades se vuelvan sociedades liberales exitosas; sólo que concluyan sus pretensiones ideológicas de representar formas de sociedad humana diferentes y superiores». Ya que podríamos estar viviendo «el fin de la historia como tal», que se traduciría en «el punto final de la evolución ideológica de la humanidad, y la evolución de la democracia liberal occidental como la forma final del gobierno humano»[41].

Muerte de las ideologías, muerte de la historia y muerte de todas las formas de sociedad que se pretendan «diferentes y superiores» a la democracia liberal, se confunden así en una sola amalgama ideológica. Pues este último tipo de poder político tendría la ventaja de reducir a su mínima expresión al Estado, ese mal absoluto al cual los «nuevos filósofos» postmodernos como Andre Glucksman apostrofan como fuente de toda opresión al decir que... «a menos que el deseo de no ser dominado afirme el deseo de no ser el Estado, que fuera del Estado se comienza a vivir, que en donde termina el Estado empieza el hombre»[42].

No caigamos de nuevo en la ingenuidad de suponer que la postmodernidad comparte la anarquia medular de los cínicos, los bakuninistas o en última instancia, de los marxistas. Hemos visto que de esta sentencia condenatoria para todo

39 *Ibid.*, p. 35.

40 Daniel Hela: *El fin de las ideologías,* Editorial Tecnos, Madrid, 1964, p. 547.

41 «Time to call history a day?» en *The economist,* Londres, 16 de septiembre de 1989, p. 48.

42 André Glucksman: *La cocinera y el devorador de hombres,* Monte Ávila Editores, Caracas, 1976, p. 240.

poder y toda ideología, *un* poder y *una* ideología son graciosamente amnistiados. La voz de Milton Friedman, el máximo expositor del neoliberalismo económico, nos indica amablemente cuáles, al argumentar que «nada nos impide, si queremos, edificar una sociedad que se base esencialmente en la cooperación voluntaria para organizar tanto la actividad económica como las demás actividades; una sociedad que preserve y estimule la libertad humana, que mantenga al Estado en su sitio haciendo que sea nuestro servidor y no dejando que se convierta en nuestro amo». El Estado absuelto es, previsiblemente, el Estado liberal, (o neoliberal) burgués, cuya principal virtud sería su exigüidad. Ya que, según el mismo Friedman, «cuanto más pequeña sea la magnitud del Estado y más restringidas sus funciones, menos probable es que sus actuaciones reflejen los intereses privados en vez de los generales»[43].

Esta contracción del Estado no deja un vacío de poder. Otra fuerza ocupa su lugar. Como explica Alejandro Foxley, lo medular del pensamiento neoliberalista reside en que «el poder político y la capacidad de coerción que deriva de éste, se diluyen a través de la adopción de miles de decisiones individuales bajo reglas equivalentes a las que se dan en el mercado»[44].

En tal sentido, la «muerte de las ideologías» postmoderna es mucho más radical, como se puede observar, que la de los «conservadores serios» de Daniel Bell, que por lo menos aceptaban «el Estado social» y «el sistema de economía mixto». Para los neoliberalistas, lo político debe ser sacrificado en aras de lo económico: la anulación del Estado es prerrequisito de la omnipotencia del mercado.

Esta es, por lo menos, la versión postmoderna. En el mundo real sucede otra cosa. El poderío económico de los países desarrollados es sólidamente apuntalado por su poderío político. El experto de la ONU Bernardo Kliksberg señala que «se tiende a crear la imagen mítica de que si se reduce el tamaño se habrá conquistado *ipso facto* la eficiencia o poco menos»; mientras que en realidad la relación gasto público sobre producto bruto interno es en los países desarrollados actualmente del 40%; y en Alemania Occidental, por ejemplo, del 45%[45]. Estudios de Rati Ram llevados a cabo en 115 países durante veinte años (1960-80) demuestran que el crecimiento del Estado es directamente proporcional al crecimiento del PBI y del producto bruto no gubernamental (economía privada)[46].

El Estado de los países desarrollados de la modernidad no sólo crece, sino que, además, interviene en la economía de la manera más abierta. Como dice Richard Barnet, Reagan fue

43 Milton y Rose Friedman: Libertad de elegir. Bloque Editorial Hispanoamericano De Armas, (col. Libros revista *Bohemia,* 118), Caracas, *s.d.*, p. 407.

44 Alejandro Foxley: *Experimentos neoliberales en América Latina,* Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 100.

45 Ver Bernardo Kliksberg: *Hacia un nuevo paradigma en gestión pública,* Fudeco, Barquisimeto, 1988, p. 8.

46 «Government size and economic growth», citado por Kliksberg: *loc. cit.*

> (...) *un verdadero keynesiano de la línea dura: estamos frente a un gobierno que aumenta la participación estatal en la economía por medio del gasto militar, que ha crecido a un ritmo más rápido: hemos gastado en cinco años un billón seiscientos mil millones de dólares y todo esto ha tenido un efecto muy importante en la recuperación económica y la baja del desempleo*[47].

El costo de estas políticas intervencionistas lo pagan los sectores económicamente más débiles. Así, sobre el mismo gobierno reaganiano hizo notar Catherine Nelson que

> *ha logrado reducir el carácter `progresivo' de la estructura fiscal nacional, al reducir el porcentaje de impuestos pagados por personas de altos ingresos y las corporaciones y ha legalizado todo un conjunto de deducciones (el pago de colegiaturas en escuelas particulares y el pago de las hipotecas, así como sobre la depreciación de bienes raíces) que solamente la mediana y gran burguesía pueden aprovechar*[48].

Y en 1990, el gobierno de Margaret Thatcher impone en Inglaterra lo que Elizabeth *Jones* califica como «un impuesto desvergonzadamente recesivo», que, de acuerdo a sus opositores «aniquilará familias y expulsará a la gente de sus hogares»[49]. El pueblo británico reacciona ante el mismo con una oleada de motines y de saqueos.

La intervención no se limita, desde luego, a los asuntos económicos y sociales internos. Los países de la modernidad, a pesar de sus proclamaciones «neoliberales», utilizan el proteccionismo cada vez que en los mercados internacionales aparece una amenaza de competencia. Estados Unidos, por ejemplo, ha impuesto cuotas a la importación de productos agrícolas y de energía desde el Tercer Mundo; recientemente ha opuesto barreras a la inversión japonesa, contra la cual advirtió la primera ministra británica que el libre comercio «no debe darse como una cosa garantizada»[50].

Los Estados de los países desarrollados contemporáneos, lejos de « desvanecerse» continúan asimismo una política de agresión contra el Tercer Mundo. Durante la década de los ochenta, Estados Unidos mantiene una virtual ocupación militar en Honduras y El Salvador, así como medidas de bloqueo contra Nicaragua y de apoyo a la «contra», para las cuales debe incurrir en tráfico clandestino de armas hacia Irán. Como dice George McGovern, «la invasión a Grenada y el bombardeo

47 Citado por John Saxe Fernández: «Los fundamentos de la derechización en los Estados Unidos» en Agustín Cueva y otros: *Tiempos conservadores: América Latina en la derechización de Occidente,* Editorial El Conejo, Quito, 1987, p. 76.

48 Catherine Nelson: «Estados Unidos, la sociobiología y el estado de bienestar», *ibid*., p. 99. «And the poor will *pay* more» en *Newsweek,* 19 de marzo de 1990, p. 27.

49 «And the poor will pay more» en Newsweek, 19 de marzo de 1990, p. 27.

50 Bill Powell: «The japanese invade Europe» en *Newsweek,* 02 de octubre de 1989, p. 28

de Libia —ambos en violación de la ley estadounidense e internacional— sin duda que contribuyeron a una noción dentro de la Casa Blanca, en el sentido de que las tácticas ilegales y arrogantes resultaban aceptables, tratándose de un presidente popular»[51]. El virtual fin de la Guerra Fría debido a la política soviética de la *perestroika,* antes que suavizar tales tendencias, parece desatarlas. La década concluye con una invasión contra Panamá, amenazas de bloqueo marítimo contra Colombia, una intensificación de las presiones contra Cuba y un bloqueo contra el Golfo Pérsico. Con apoyo estadounidense se establecieron y perduraron en América Latina los gobiernos militares de Chile, Argentina, Uruguay y Brasil. En ninguno de ellos el Estado renunció al intervencionismo. Por el contrario:

> *La Junta militar que se hace cargo del gobierno ejerce los poderes ejecutivos y legislativos, los cuales utiliza para definir nuevas reglas de juego a los agentes productivos. Las organizaciones laborales son suprimidas o se las somete a severas restricciones. La negociación colectiva es aplazada* (...) *Las facultades extraordinarias de que están dotadas, permiten a las autoridades abolir los partidos políticos y centralizar el control de las organizaciones sociales, el sistema educacional y los medios de comunicación*[52].

Los gobiernos electivos que circunstancialmente sustituyen a dichos regímenes militares, en lo sustancial, siguen ejerciendo un opresivo control sobre las organizaciones sociales y sindicales.

En resumen, el «Estado postmoderno» o « neoliberal» ni se desvanece, ni renuncia a sus poderes, ni huye de la intervención en materia económica. Recomienda tales conductas a sus adversarios, mientras él intensifica su injerencia en un sentido estrictamente opuesto al del «Estado del bienestar»: ahora, el Estado pone todo su peso en favor de la concentración de capital, vale decir, de la desigualdad. Esta política es disfrazada como «neutra», cuando en realidad se inscribe dentro del campo de la derecha, en el sentido que le da el filósofo postmoderno Alain de Benoist:

> *Llamo aquí de derecha, para entendernos, a la actitud que consiste en considerar la diversidad del mundo y, por consiguiente, las desigualdades relativas que necesariamente produce, como un bien, y la homogeneización progresiva de ese mundo, preconizada y llevada a cabo por el discurso bimilenario de la ideología igualitaria, como un mal. Llamo de derecha a las doctrinas que consideran que las desigualdades relativas a la existencia motivan relaciones de fuerza cuyo producto es el devenir histórico, y que estiman que la historia debe continuar*[53].

El enemigo, por consiguiente, no es la fuerza, y ni siquiera la fuerza del Estado. El enemigo es la igualdad.

---

51 George McGovern: «Se busca: un presidente constitucional» en revista *Nueva Sociedad* Nº 94, Caracas, marzo-abril de 1988, p. 9.

52 Alejandro Foxley: *op. cit.*, p. *9*.

53 Alain de Benoist: La nueva derecha, Editorial Planeta, Barcelona, 1982, p. 9.

La postmodernidad como ideología del mercado omnipotente

Y, esta vez, son las masas las que no quieren soltar la presa, las que se resisten a este desapego liberal o «neoliberal», a la revisión de todo aquello a lo que se les ha duramente aculturado. Nada más lógico. No vemos por qué tendrían que obedecer repentinamente el decreto de la clase política, sin duda bien inspirado (el protectorado social es un callejón sin salida), pero que sigue siendo un nuevo decreto de la clase política.

JEAN BAUDRILLARD: *La izquierda divina*

En fin, ¿qué rescatar de este Crepúsculo de los Dioses? Como en el retablo de Maese Pedro, en el escenario postmoderno yacen inanimados y descuartizados los títeres de la filosofía, la historia, la ética, el sujeto, la estética ¡y hasta el propio Estado! Nihilistas cabales, podríamos arreglarnos sin razonamiento, sin pasado, sin moral, sin arte, e incluso sin Yo consciente ¿y en fin, vivir la maravillosa libertad de disparar al azar contra los transeúntes o de llevarnos algo de un automercado sin pagar? Pero no (…) algo se agita en el retablo del viejo ladrón (…) Un nuevo pelele se alza por sobre las marionetas inertes (…) Pretende ser la nueva Razón, la nueva historia, el nuevo decálogo, el nuevo sujeto, la nueva vanguardia, la nueva política, la nueva (…) ¿ideología? ¡Nunca! Pues la verdad revelada jamás condescenderá a ser tratada como ideología. Del Crepúsculo de los Dioses ha nacido un nuevo ídolo. Como Dios, es *natural,* pues se confunde con el orden de las cosas. Como Él, es *único,* porque no admite otra estructura alternativa. *Omnisciente*, porque todo conocimiento se reduce a la cuantificación de las cotizaciones que lo constituyen. *Omnipotente, porque avasalla las restantes determinaciones —cultura, tradición, valores— y las pone a su servicio con el pretexto de servirlas. Eterno,* porque detuvo la historia en el momento de su apogeo. Se trata, como habrá adivinado el lector, de la resurrección de las ideas de Adam Smith bajo el rótulo de neoliberalismo o economía de mercado.

Pues, en esta época de crisis de los valores, los valores de la crisis se reducen a la prédica de las virtudes del mercado hecha por los aparatos culturales de las grandes potencias, mientras sus autoridades aplican políticas intervencionistas. El mercado sería la nueva racionalidad, en cuanto permite reducir a objetividad cuantificable todo fenómeno, y la nueva universalidad, por cuanto su imposición convendría por igual a todo tipo de sociedad y de cultura. Como indica Alejandro Foxley:

> *La economía es considerada como una 'superciencia'* (...) *La economía, en cuanto ciencia, se funda en el supuesto de la racionalidad individual. Cada individuo procura maximizar su propio bienestar (preferencias) y el mercado constituiría el instrumento más eficiente para el logro de este objetivo. La solución de mercado sería óptima para todos los involucrados en el proceso económico. Por otra parte, las preferencias en la forma que ellas se manifiestan en el mercado, están a salvo, según este enfoque, de toda forma de coerción, en especial de las que podrían derivar de la institucionalidad política,* (...) *Sólo el mercado estaría libre de la influencia contaminante de la política*[54].

El mercado, al igual que la Razón de la modernidad, intenta extender su vigencia a la totalidad de los campos de la actividad humana. Milton Friedman considera que fenómenos tales como la aparición del lenguaje, el desarrollo de las tendencias musicales y de las disciplinas científicas y, en fin, «los valores de la sociedad —su cultura, sus convenciones sociales— se desarrollan en el mismo sentido, mediante el intercambio voluntario, la cooperación espontánea, la evolución de una compleja estructura a través del ensayo y del error, de la aceptación y del rechazo»[55]. Tenemos así el nuevo conocimiento, la nueva estética, la nueva ética: son cotizables, luego existen.

Dijo Marx, con sencillez brutal, que las ideas dominantes han sido siempre las ideas de la clase dominante. La clase dominante en el capitalismo tardío de la modernidad es la que opera el capital financiero en el mercado trasnacional. Por consiguiente, las ideas dominantes exigen la reducción de todo otro valor —conocimiento, ética, estética, cultura y política— a valores de mercado. Es decir, su transformación, de valores de uso, en valores de cambio. Como dijo Marshall Berman, «así, pues, pueden escribir libros, pintar cuadros, descubrir leyes físicas o históricas, salvar vidas, solamente si alguien con capital les paga»[56]. O, como indicaron de manera más contundente Marx y Engels:

> *La burguesía ha hecho de la dignidad personal un simple valor de cambio. Ha sustituido las numerosas libertades escrituradas y bien adquiridas por la única y desalmada libertad de comercio* (...) *La burguesía ha despojado de su aureola a todas las profesiones que hasta*

54 Alejandro Foxley: *op. cit.*, p. 99.
55 Milton y Rose Friedman: *Libertad de elegir*, T.I., p. 47.
56 Marshall Berman: *Todo lo sólido se desvanece en el aire,* Siglo XXI Editores, México, 1988, p. 45.

entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto. Al médico, al jurisconsulto, al sacerdote, al poeta, al sabio, los ha convertido en sus servidores asalariados[57].

En esto consiste, precisamente, el «nihilismo» que invade todos los campos de la postmodernidad. Como lúcidamente lo ha interpretado Vattimo, al analizar a Nietzsche y a Heidegger:

Para Heidegger, el ser se aniquila en cuanto se transforma completamente en valor (...) *Si seguimos el hilo conductor del nexo nihilismo-valores, diremos que, en la acepción nietzs-cheanoheideggeriana, el nihilismo es la transformación del valor de uso en valor de cambio. No se trata de que el nihilismo sea que el ser esté en poder del sujeto, sino que el ser se haya disuelto completamente en el discurrir del valor, en las transformaciones indefinidas de la equivalencia universal*[58]

A partir de este centro, se definen todos los nudos de la telaraña. Y caen en su lugar las piezas del rompecabezas. Si todos los saberes serán dejados de lado en beneficio del «saber informatizado», ello es porque es este último, según ha dicho Lyotard, el que mejor puede «revestir la forma valor», con lo que «deja de ser en sí mismo su propio fin, pierde su `valor de uso'». Si la estética ha abandonado los paradigmas de la vanguardia y de la crítica para volver a «la fruición» a «lo narrativo, al ornamento y a la figura», es porque el mercado del arte ha terminado por producir un arte del mercado. Si se predica la desaparición del Estado y de las ideologías como «un factor de opacidad y de ruido», es porque interfiere con «una ideología de la `transparencia' comunicacional, la cual va a la par con la comercialización de los saberes». Si se quiere detener la historia, es para fijarla, como recalcó Jameson, en «este nuevo momento del capitalismo tardío, de consumo o multinacional». Si los «metarrelatos» o «juegos de lenguaje» de la ética, la religión, el nacionalismo, la ontologia carecen de valor, es porque carecen de precio: porque no son formulables como valores de cambio, o al serlo se destruyen.

Hasta aquí la fachada ideológica. ¿Qué hay, en realidad, tras ella? El «libre mercado» postulado por Adam Smith en el siglo dieciocho y resucitado por la Escuela de Chicago, no fue nunca más que una hipótesis abstracta.

Para funcionar, el mercado de competencia perfecta requería la concurrencia libre de un número casi infinito de oferentes y demandantes individuales. El mismo sería anulado automáticamente dondequiera que estuvieran presentes monopolios, oligopolios, carteles o cualquier otro tipo de acuerdo entre oferentes o entre demandantes para fijar un precio. Como lo indicó el propio Adam Smith:

57 C. Marx y F. Engels: *Manifiesto Comunista,* p. 45.
58 Gianni Vattimo: *op. cit.*, p. 25.

> *Los monopolizadores, manteniendo constantemente insuficientemente abastecido el mercado, no satisfaciendo nunca la demanda efectiva, venden sus artículos muy por encima de su precio natural. Los precios de los monopolios son siempre los más elevados que es posible conseguir*[59].

Tal condición de «mercado perfecto» no se dio jamás históricamente, ni siquiera en el capitalismo temprano que describe Adam Smith. Pues, como señala el mismo autor:

> *Desde luego, el esperar que se restablezca alguna vez en la Gran Bretaña la completa libertad de comercio es tan absurdo como esperar que se implante en ella alguna Oceana o Utopía* (…) [60].

Antes bien, los dueños del capital, validos de su poder económico, de su mejor organización, y del mismo apoyo del Estado, manejaron a su antojo la oferta y la demanda, imponiendo sus condiciones al consumidor y, sobre todo, al trabajador, según señala el propio Adam Smith:

> *Los amos se hallan siempre, y por todas partes, en una especie de combinación tácita, pero constante y uniforme, para no elevar los salarios de la mano de obra por encima de su tarifa actual*[61].

Antaño, como hoy, este monopolio era casi imposible de vencer por medios económicos, pues su poderío, conforme también testifica Adam Smith, le garantizaba la complicidad del Estado:

> *El intentar reducir las fuerzas del ejército sería de tanto peligro como lo es hoy intentar disminuir de algún modo el monopolio que nuestros industriales han conseguido en contra de nuestros intereses. Este monopolio ha incrementado tanto el número de algunas castas especiales de esos dueños de industrias, que, al igual que un ejército permanente excesivo, han llegado a ser temibles para el gobierno, y en muchas ocasiones intimidan al legislador*[62].

Dos siglos más tarde, el «mercado de competencia perfecta» sigue estando tan lejano como en tiempos de Adam Smith. Según se queja Milton Friedman, máximo ideólogo actual del credo neoliberal, los gerentes de la mayor potencia capitalista de la tierra recurren cotidiana y sistemáticamente a políticas de protección que los inmunizan contra cualquier «libre» competencia:

59 Adam Smith: *La riqueza de las naciones*, Editorial Aguilar, Madrid, 1957, p. 59.
60 *Ibid.*, p. 408.
61 *Ibid.*, p. 63.
62 *Ibid.*, p. 408.

> *Los productores de acero y los sindicatos metalúrgicos presionan para que se apliquen restricciones a las importaciones de acero procedentes del Japón. Los fabricantes de televisores y sus obreros propugnan la adopción de acuerdos voluntarios para limitar las importaciones de esos aparatos y sus componentes procedentes del Japón, Taiwan o Hong Kong. Fabricantes de tejidos y calzados, ganaderos, productores de azúcar y muchos otros se quejan de la competencia 'desleal' que les hace el extranjero y exigen que el gobierno haga algo para «protegerlos»*[63].

Estas exigencias son por lo regular atendidas cuando el poderío económico del sector lo habilita para ejercer presión sobre el gobierno. A fines de la década de los ochenta, Estados Unidos subsidia a sus agricultores con un 37%; Canadá con un 43%; la Comunidad Europea con un 43%; Corea del Sur con un 59%[64]. Como lo han reconocido los asesores de la política exterior estadounidense que redactaron el «Documento de Santa Fe II», «actualmente los consumidores estadounidenses pagan hasta siete veces el precio mundial del azúcar porque las actuales leyes estadounidenses establecen un mercado cerrado no competitivo y fijan los precios del azúcar a niveles artificialmente altos para beneficiar a unos 12.000 productores domésticos»[65].

Mientras que, en el orden interno, la operación ineluctable de la ley de concentración de capitales va disminuyendo el número de competidores reales y por consiguiente, eliminando todo vestigio de competencia y de «libre» mercado. Como lo testifica el mismo Friedman:

> *La existencia de sólo tres fabricantes importantes de automóviles en los Estados Unidos —uno de los cuales al borde de la bancarrota— constituye una amenaza de precios monopolísticos*[66].

Así, la «opacidad» del Estado, lejos de abstenerse de intervenir en economía, ayuda a los monopolios y los mantiene subsidiándolos con enormes gastos armamentistas. Como indica Saxe Fernández:

> *A diferencia de lo que muchos analistas en América Latina han enfatizado respecto a la línea económica de Reagan, el hecho es que tampoco aquí el presidente se aparta de la creciente «estatización» de la economía estadounidense, independiente de su retórica sobre las «fuerzas del mercado» y la iniciativa privada. Lo que ha hecho Reagan no es desmantelar el Estado, ni mucho menos reducir su impacto en la economía nacional de Estados Unidos: al*

63 Milton y Rose Friedman: *op. cit.*, p. 66.

64 Cifras suministradas por Reinaldo Cervini a Franklin E. Whaite, El *Nacional, 21* de abril 1990, p. C/4.

65 Comité de Santa Fe: *Una estrategia para América Latina en la década de los noventa*, p. 28.

66 Milton y Rose Friedman: *op. cit.*, p. 83.

contrario, por medio de un inusitado aumento al gasto bélico, por medio de un gasto federal astronómico, que no sirve para proteger nada, impulsa de manera real el papel del Estado en la economía[67].

Hoy, como antaño, el efecto de esta alianza entre capital monopolista y Estado consiste en aumentar abismalmente la diferencia en la distribución del ingreso. Según señala Catherine Nelson:

Los resultados quedan plasmados en las últimas estadísticas oficiales del censo de 1985: la pobreza ha aumentado al punto de que 35.1 millones de estadounidenses viven por debajo del nivel oficial de pobreza (un ingreso de $ 10.980 anuales para una familia de cuatro miembros) y aún más, la brecha entre los ricos y los pobres está creciendo a tal grado que la legendaria «clase media estadounidense» está en peligro de extinción[68].

Decir entonces que el trabajador o el consumidor tiene alguna «libertad de elegir» en un mercado donde precios y salarios han sido fijados unilateral e inapelablemente por la acción conjunta de carteles, monopolios y Estado, es tan hipócrita como señalar que el esclavo tenía idéntica libertad de no trabajar y elegir «libremente» el ayuno y el castigo. De hecho, todas y cada una de las mejoras de la condición de los trabajadores han sido obtenidas en los países capitalistas mediante presiones extraeconómicas, tales como la huelga o la reforma política, con lo cual no hicieron más que contrarrestar parcialmente la manipulación política de sus patronos.

La supuesta «libertad de mercado» de los países desarrollados es entonces todavía hoy lo que alguna vez señaló Adam Smith: un mito tan fantástico como la Utopía de Tomás Moro o la Oceana de Harrington. Como lo resume actualmente Prebisch:

Los centros han tenido que encarar sus propios problemas de deterioro; y tuvieron que contrarrestar el juego espontáneo de las leyes del mercado. Pero al hacerlo, quizá no hayan tenido conciencia de que las violaban. Los poderosos, por su parte, tampoco suelen tenerla frente a ciertos principios económicos que proclaman: ¡cuando dichos principios no les acomodan, suelen crear otros nuevos![69].

Ello no obsta para que la misma ideología del Mercado Omnipotente, que las metrópolis han debido desechar en la práctica para evitar el colapso, sea predicada a las colonias y semicolonias como panacea universal y como sustituto de toda cultura y todo valor. Como apunta asimismo Prebisch:

67 *John* Saxe *Fernández: op. cit.*, p. 76.
68 Catherine Nelson: *op. cit.*, p. 99.
69 Raúl Prebisch: *Capitalismo periférico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1984, p. 270.

> *De cualquier modo, la periferia no ha aprendido a escapar a la seducción de ciertas ideologías de los centros, cuya irradiación intelectual sigue siendo poderosa. Irradiación espontánea y también acción deliberada de propaganda. Reflejos de una y de otra aparecen en el caso de las teorías neoclásicas*[70].

La expansión de tal ideología por el Tercer Mundo, en todo caso, opera mediante mecanismos bien distintos de la mera seducción intelectual. La misma es impuesta a los gobiernos en bancarrota mediante Cartas de Intención que les obliga a suscribir el Fondo Monetario Internacional, y que constituyen auténticas abdicaciones de soberanía. Desde entonces todo el aparato represivo del Estado dependiente —su policía, su ejército y sus órganos ideológicos— quedan enrolados en una imposición a ultranza de lo que Alejandro Foxley ha llamado el «neoliberalismo autoritario» y René Villarreal bautizó como «la contrarrevolución monetarista». A pesar de que, como lo explica el mismo Villarreal, «este modelo tiene para los países latinoamericanos una absoluta inviabilidad, no por su falta de consistencia y lógica sino porque los supuestos básicos del modelo simplemente no se presentan en la realidad»[71]. Tal imposición no retrocede ante la abrogación del Estado de Derecho, ni el genocidio. ¡Triste destino de una doctrina que predica la no intervención estatal, que sólo puede ser aplicada mediante el más extremo autoritarismo y terrorismo de Estado!

Parafraseando a Marx, podemos decir que las ideas dominantes en cualquier época han sido las ideas de las naciones dominantes. Ello explica la boga de la postmodernidad. También decidirá su destino.

---

70 *Loc. cit.*

71 René Villarreal: *La contrarrevolución monetarista,* Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 190.

Capítulo VI

Postmodernidad, contraculturas y Tercer Mundo

La postmodernidad quiere hacernos creer que es sólo en el ámbito de las naciones dominantes, y sólo a partir de las últimas décadas, donde tiene lugar una crítica de la modernidad.

Tal crítica, sin embargo, empezó a ser formulada mucho antes, y desde el ámbito externo: desde cada una de las naciones afectadas por esa variante de la expansión modernizante llamada imperialismo. Casi no hubo pueblo sojuzgado que no practicara a su manera, con uno u otro instrumento, su propia crítica de la modernidad. Todas ellas aceptaron alguno de sus rasgos (ciencia, tecnología, racionalismo) mientras que rechazaban sus supuestas secuelas necesarias: dependencia política y económica, *status* discriminatorio, disgregación total de las estructuras sociales y formas culturales precedentes.

Algunas no se limitaron a fijarle límites a la modernidad, sino que demostraron la posibilidad de elaborar alternativas viables y autónomas de la misma: Japón, la Unión Soviética y China articularon respuestas creativas a ella, fuertemente influidas por el peso de sus tradiciones sociales y culturales propias. Estas respuestas asumían con frecuencia la forma de revoluciones. La expansión colonialista del mundo desarrollado, en efecto, contribuía a derruir los órdenes tradicionales: sobre la debacle de éstos era construido un nuevo orden (el industrialismo nacionalista japonés de la dinastía Meiji, el bolchevismo, el comunismo chino) que utilizaba algunos de los instrumentos de la modernidad para resistir al avasallamiento por los pueblos portadores de ella.

Estas respuestas fueron exitosas cuando reunieron las condiciones siguientes: 1) el dominio sobre una población y unos recursos naturales considerables; 2) una vasta revisión de los órdenes políticos y sociales tradicionales; 3) un principio ideo-

lógico que permitiera la articulación y cooperación de los recursos económicos, sociales y políticos; 4) una marcada especificidad cultural, que impidiera el sometimiento incondicional a la versión de la modernidad portada por los colonialistas; 5) y un hábil uso de las fisuras dejadas por las pugnas de poder entre las naciones dominantes.

De tal manera, la nación colonizada o dependiente se sacudía la sujeción, y pasaba a elegir su propia e insustituible vía hacia la modernidad.

Cada vez que la oleada expansiva de la modernidad encontraba un escollo de tal naturaleza, éste devolvía hacia la metrópoli una contraola que contribuía a engendrar un movimiento contracultural.

En efecto, es sólo después de que la miriada de culturas del Tercer Mundo demostró una sorpresiva capacidad de resistencia al avasallamiento por el ecumenismo de la modernidad, que ésta última abandonó su punto de vista eurocéntrico y abrió el espacio de las ciencias sociales para el estudio de un hombre concreto, histórica y geográficamente determinado.

Sólo después de que el Tercer Mundo inicia revoluciones en los «eslabones más débiles» de la cadena imperialista, se replantea para la metrópoli la cuestión revolucionaria, hasta entonces dejada de lado como mera ilusión utópica o peldaño para transacciones de todo género.

Sólo después de que el Tercer Mundo lleva a cabo sus conflictivos procesos de descolonización, recomienza a dar señales de vida dentro de las metrópolis la cuestión de las nacionalidades y las etnias oprimidas: los estadounidenses descubren que lo negro es hermoso después de que los africanos han establecido que lo negro es libre.

Sólo después de que las artes de los países del Tercer Mundo manifiestan su sorprendente variedad de proposiciones estéticas caen los cánones académicos del arte de la modernidad y comienza éste a ser arte moderno: sin el arabesco probablemente no hubiera habido abstraccionismo, así como tampoco cubismo sin las máscaras africanas, ni nueva figuración sin la representación plana del arte asiático, ni música sincopada sin los ritmos africanos.

Sólo después de que el conjunto de supervivencias culturales religiosas del Tercer Mundo es importado a Occidente, renacen en éste las críticas al pensamiento racional unilateral de la modernidad o adquieren forma las grandes síntesis de esta última, tal como la elaborada por Hegel a partir de su estudio juvenil del misticismo oriental.

Sólo después de que los ejércitos tecnocratizados de la modernidad son batidos por las guerrillas insurgentes del Tercer Mundo, adquiere proporciones apreciables en la metrópoli un movimiento pacifista que durante las guerras mundiales tuvo apenas un carácter marginal o anecdótico.

Sólo después de que las antiguas comunas indígenas o las formas familiares tradicionales demuestran su sorprendente poder de supervivencia, reaparecen en

las metrópolis contraculturas que intentan el experimento con estas formas de convivencia social.

Y sólo después de que las alianzas de los países productores de materia prima o de energía consiguen elevar los precios de sus productos artificialmente deprimidos por el cartel de consumidores, los industriales de los países desarrollados empiezan a tomar en serio las advertencias de los ecologistas sobre la limitación de los recursos del planeta, y estos movimientos comienzan a obtener adhesiones electorales significativas.

La dificultosa lucha de los pueblos del Tercer Mundo para elevar sus niveles de consumo dando prioridad a algunas necesidades reales y primarias sobre el consumo ostensible y el derroche llevó a los teóricos del mundo desarrollado al análisis de las más manifiestas patologías de la sociedad de consumo y a dudar de que una incesante adquisición de bienes para su automática obsolescencia fuera el paradigma absoluto de la calidad de la vida: el estilo de vida de las contraculturas surgió de este replanteamiento de objetivos y valores.

Y es enteramente posible que la crítica del neoliberalismo y de las teorías de la libertad de mercado recomience en las metrópolis a partir de las sacudidas sociales protagonizadas por los pueblos del Tercer Mundo sometidos a «reajustes» fondomonetaristas impuestos por la banca acreedora trasnacional.

Las asonadas contraculturales de los años sesenta y setenta fueron, en parte, detonadas por las antedichas resistencias del Tercer Mundo a las consecuencias negativas de la modernidad. Las contraculturas demostraron que movimientos distintos de las clases sociales —definidos por edad, sexo u origen étnico— pueden convertirse en agentes del cambio social, en la medida en que lleguen a engendrar símbolos supraestructurales definitorios de su identidad, sus valores y sus objetivos. Sobre esta base, pueden generar desde una ofensiva en el plano simbólico, hasta un intento de sublevación.

Pero la facilidad con la cual el sistema apropia, recupera y falsea las contraculturas, revela la trágica debilidad de éstas. Si bien ejercen una función de contagio simbólico en las superestructuras, su escasa inserción en las bases económicas determina, en última instancia, su inoperatividad. Una huelga de obreros puede demoler un sistema; un paro de jóvenes o de homosexuales o de negros en cuanto tales no le hace mayor mella, porque el sistema no funciona gracias a dichas particularidades. Por el contrario, puede apropiar la protesta simbólica de todos y cada uno de estos grupos para sus fines de consolidación social.

Por ello, la eficacia de las contraculturas para sacudir el sistema estuvo ineluctablemente decidida por su conexión con las clases sociales. Cuando un grupo contracultural logra aliarse con una clase social (como los estudiantes con los obreros durante el Mayo francés) o constituye parte importante de una clase (como las mujeres y los negros dentro de la clase obrera estadounidense) adquiere un contundente poder de conmoción. Cuando los grupos contraculturales no

tienen dicha conexión, pasan sin pena ni gloria a consolidar el sistema que atacaron, como en definitiva sucedió con las fanaticadas del *rock*, de los nuevos cultos místicos o de las modas culturales. El poder de perturbación de un grupo contracultural es directamente proporcional a su inserción en el proceso productivo. Toda contracultura es un proyecto superestructural de revolución que carece de asideros para reorganizar la infraestructura.

La conexión entre clases y grupos contraculturales se reveló difícil debido al particularismo de estos últimos. Tal particularismo, sin embargo, no fue anárquico, ni arbitrario, ni desordenado. Como hemos visto, obedeció de manera precisa a especificas privaciones impuestas por el sistema industrial de las naciones de la modernidad. Las contraculturas son la necesaria imagen en negativo, o contrario dialéctico, del sistema contra el cual insurgen. Son las contraculturas, y no el *establishment*, las que nos dan el verdadero retrato de la sociedad. Así como todo *establishment* no es más que la subcultura de una clase dominante con pretensiones de universalidad y con poderes para fingirla. La postmodernidad, conforme hemos visto, es la última de las culturas de la última clase dominante: la que rige el gran capital financiero trasnacional.

A estas alturas, es obvia la atingencia del debate de la modernidad con respecto a América Latina. Desde el Descubrimiento, casi todos los grandes movimientos político-culturales se hicieron en ella bajo las banderas de la modernización. Conquista y Colonia tuvieron coartadas modernizantes: intentaron uncir la diversidad de culturas «bárbaras» a la ecumenicidad del catolicismo, la universalidad del Imperio y el progreso de la «civilización». Poco importa que para sobrevivir los supuestos civilizadores tuvieran que aprender de los conquistados la técnica de los cultivos, las construcciones y el arte indígena de curar las enfermedades: la Conquista fue representada como una nueva versión del mito prometeico, en la cual los dioses europeos llevaban el fuego de la Razón y de la verdadera Fe a seres bestiales, de cuya humanidad se dudó durante largo tiempo.

Los movimientos independentistas fueron afines en lo filosófico a las ideas de la Ilustración; en lo político y económico, favorables a la apertura hacia el comercio con las nuevas potencias imperiales de la modernidad. Gran parte de los movimientos liberales —a pesar de sus muy difusas y contradictorias ideologías— estuvieron próximos a este proyecto. Se invistieron del prestigio del mismo los Déspotas Ilustrados por el estilo de Guzmán Blanco. Y en fin, el centro de los discursos del positivismo latinoamericano fue un proyecto modernizados *sui géneris*: abrir espacios para «el progreso y la civilización» (a la europea) oponiendo muros de contención a un populacho al cual se representaba como bárbaro e incapaz de acceder por sí mismo al progreso, cuando no étnica o racialmente inferior.

Nuevamente, un discurso con pretensiones de racionalidad y universalidad era opuesto al balbuceo múltiple de los «metarrelatos» arcaizantes: cultura aborigen, religión, unidades sociales tradicionales.

Pero, paradójicamente, en varias de las versiones del proyecto positivista, éste debía llevarse a cabo mediante la aplicación astuta de los mismos «metarrelato» que dice combatir. Para el positivista, un privilegiado mediador, el «Gendarme Necesario» o caudillo, ha de servir de muro de contención al mismo pueblo del cual ha salido, sirviéndose para ello de su conocimiento de los «metarrelatos» populares aprendidos en su estrato social de origen.

En otro lugar demostré que a este respecto el discurso positivista y el populista se parecen como dos gotas de agua. El portavoz de este último, el «Demócrata Necesario», ha de abrir un espacio para la «civilización» (burguesía nacional y capital extranjero); para ello ha de obtener el consenso del pueblo, hipnotizándolo con los signos descontextualizados de su tradición «nacional-popular»: comidas típicas, trajes criollos, habla «popular», paternalismo, patriarcalismo, prácticas políticas clientelares, apropiación de los símbolos externos de la nacionalidad y de la patria. De nuevo aquí el instrumento de la «racionalidad» es el «metarrelato»: la tradición, las costumbres, el pasado social e histórico. El populista se inviste de los signos externos de aquello mismo que en definitiva combate.

En América Latina se reproduce así, a lo largo de su historia, la fractura esencial del discurso de la modernidad: racionalidad, universalidad y progreso son puestos al servicio irracional, particular y retrógrado de intereses clasistas e imperiales. Los viejos «metarrelatos» (cultura tradicional, nacionalismo) son recuperados para beneficio del poder trasnacional que los niega. Como sucede en los países desarrollados, contraculturas domesticadas son utilizadas para consolidar el poder contra el cual insurgieron. De ellas sólo queda lo accidental y lo externo: la señal, y no el signo. El populismo, y no lo popular.

Todas estas «modernizaciones» instauradas en América Latina de acuerdo con las reglas de juego de las naciones dominantes de turno encontraron oligarquías cómplices que oficiaron de heraldos y de beneficiarias de las mismas, y todas, en definitiva, fracasaron. Hemos padecido los inconvenientes de la modernización sin disfrutar de casi ninguna de sus ventajas.

América Latina ha sufrido vertiginosas explotaciones de sus recursos, sin acceder a niveles superiores de consumo. Ha arrancado a sus masas de las vinculaciones tradicionales, sin ofrecerles formas de inserción seguras en los sectores modernizados. Ha creado enclaves industriales y comerciales que funcionan en exclusivo interés de las metrópolis, sin ofrecer puestos de trabajo ni elevar el nivel de bienestar de las grandes mayorías. Ha sido aculturada en función de culturas de importación, pero no ha encontrado en ellas instrumentos para resolver sus problemas específicos. En lo político, lo económico, lo social y lo cultural, América Latina ha sido más el objeto que el sujeto de los procesos de modernización. Comprensiblemente, lo ha sido también de la última versión de éstos: de la ideología neoliberal de apertura total a los intereses del capital financiero trasnacional. Como bien dice Prebisch:

> *Todo esto es muy comprensible desde el punto de vista de los centros, como lo es también aquella otra tesis de la internacionalización de la producción por obra y gracia de las trasnacionales. Se internacionaliza con celeridad la demanda, pero mucho menos la producción*[1].

En efecto, si las naciones desarrolladas tienen a bien desinvestir de valor todos sus metarrelatos a fin de integrarlos en el denominador común del valor de cambio del mercado, lo hacen porque tienen instrumentos efectivos —monopolios, oligopolios, políticas keynesianas de intervención estatal a favor de los grandes capitales— que le permiten manejarlos a su entera conveniencia. Mientras que América Latina ha concurrido siempre a ese mercado externo a ella en el más absoluto desamparo. El ingreso de América Latina en la postmodernidad mimetizaría punto por punto sus contactos con la modernidad: entraría siempre como objeto, y jamás como sujeto de aquella. La única postmodernidad latinoamericana posible sería la de ejercer su propia crítica de la modernidad, creando una versión autónoma y viable de la misma, equidistante de la imitación dependiente y del mero rechazo ciego que, en definitiva, está condenado a la derrota.

Hemos visto en cuáles condiciones otras áreas del Tercer Mundo han articulado respuestas exitosas a la modernidad. Examinemos la vigencia de estas condiciones en América Latina.

1) La comunidad cultural latinoamericana comprende una considerable población extendida sobre un vasto territorio dotado de abundantes recursos naturales. La red de fronteras políticas, en buena parte artificiosas, ha impedido coordinar estos recursos humanos y geográficos. América Latina debe encontrar una fórmula de confederación política que le permita unificar tales ámbitos.
2) Tal unificación ha de coincidir con un radical proceso de revisión de los órdenes tradicionales. Las actuales élites latinoamericanas han regido el proceso que acarreó la dispersión, la miseria y la dependencia de la mayor parte del área. Casi sin excepción, han servido a intereses y puntos de vista ajenos a ella, como agentes del proceso de modernización deforme que nos ha uncido a las potencias dominantes. La dominación de estas élites dependientes ha de ser destruida, conjuntamente con la intolerable estratificación social que impusieron.
3) Para que el ámbito humano de tal manera unificado y liberado pueda rendir su máximo potencial, es necesario que opere en él una ideología capaz de coordinar con un mismo propósito las fuerzas económicas, sociales y políticas del área. Ningún proceso de desarrollo históricamente conocido —capitalista o socialista— ha tenido lugar sin el cumplimiento de esta condición.
4) En el curso de estos procesos es necesario revelar y defender la especificidad cultural latinoamericana. Las respuestas exitosas a la modernidad siempre han sido dadas por pueblos de una especificidad cultural irreductible, tales como

1 Raúl Prebisch: *op. cit.*, p. 270.

Japón y las naciones que luego conformarían la Unión Soviética y China. Todos ellos pudieron crear sus propias «postmodernidades», porque tuvieron claras « premodernidades». Hasta la resistencia pasiva de la India estuvo fundada en la abismal distancia cultural entre colonizadores y colonizados. El reconocimiento de esta diferencia fue clave en la lucha de liberación de Vietnam, y en la Revolución cubana y la integración del movimiento sandinista.

5) Finalmente, para lograr tales objetivos será necesario aprovechar las fisuras de la confrontación de poderes entre los bloques hegemónicos.
La nueva configuración con la cual se inicia la década de los noventa, lejos de desvanecer esta pugna, la ha hecho más compleja, al sustituir un modelo bipolar de competencia entre Estados Unidos y la Unión Soviética, por otro tetrapolar que admite los centros de gravitación añadidos de Europa y del Japón. El desvanecimiento de la Guerra Fría fundada en el equilibrio termonuclear ha dejado sitio al surgimiento de otra Guerra Fría basada en una desesperada rebatiña por los mercados, protagonizada por Estados Unidos, Europa y Japón, cada uno de los cuales, violando sus alegadas ideologías neoliberales, opone barreras proteccionistas a la producción de los otros. A este conflicto se suma una brutal intervención armada por el dominio de los recursos energéticos del globo. Las drásticas reducciones del gasto militar impuestas por la distensión, dificultarán la inversión de capitales y disminuirán significativamente la demanda de mano de obra. Dentro de este cuadro conflictivo, América Latina no tiene por qué resignarse a aceptar ninguna distribución de áreas de influencia hecha en las mesas de negociación de las grandes potencias. Contra las aspiraciones hegemónicas de cualquiera de éstas, siempre podrá invocar los intereses antagónicos de los tres bloques restantes.

De todas estas vastas tareas, acaso la más adelantada es la de la revelación de nuestra especificidad cultural. A pesar de masivos procesos de aculturación y de penetración cultural, nuestra identidad sobrevive y nos permite reconocernos como fundamentalmente distintos de nuestros opresores. A diferencia de los complejos mosaicos de culturas disímiles que integran la Unión Soviética y China, Latinoamérica comparte una cultura esencialmente comunicable, en la cual son más importantes las semejanzas que las diferencias. Europa Occidental demostró la resistencia de las culturas nacionales a desaparecer, aun dentro de un cuadro de dependencia política y económica.

Llevamos casi medio milenio dando un similar ejemplo al mundo. Contra todas las derrotas y las adversidades, tenemos en la mano la palanca de la identidad cultural. Con ella podemos poner en movimiento los mundos sociales, económicos y políticos aún latentes en América Latina.

Post-Scriptum:
La Utopía Contraataca

Tu verano de amor
es nuestro invierno
de desesperación

Everett Tasserigen:
The 13th Generation

La Postmodernidad de Consumo

Hace algún tiempo, discutir la postmodemidad era explorar una difusa nube de temas filosóficos que aparentemente nada tenían que ver con la realidad: muerte de la Razón, nihilismo, fin de la idea de progreso, fin de la historia, fin de lo político, muerte del sujeto, fin de las vanguardias artísticas. Poco después, los medios de comunicación de masas y la industria cultural nos imponen una política, una economía, una manera de vivir, una estética y una moda postmoderna. Una vez más, los signos creados por los rebeldes críticos de la modernidad —vanguardistas, revolucionarios, inventores de contraculturas— son adoptados por las élites —academias, altas burocracias financieras, trasnacionales— las cuales los banalizan y masifican para invertir su significado y mercadearlos como objeto de consumo simbólico para las masas. Con la hegemonía mundial, los países más desarrollados estrenan un *Neo-Retro* o *Post-Pop*, evangelio de una cultura tan vacía que todo en ella es reciclaje o nostalgia: reposición, o epílogo.

El Neo-Retro-Post-Pop

Pues éste es
un mundo material
y yo soy
una chica material

MADONNA: *Material girl*

Una nueva generación —la de los hijos tardíos de los niños del *baby-boom* irrumpe en la escena estadounidense; ya no con el estallido de una guerra militarmente victoriosa sobre Alemania y Japón, sino con la implosión de una postguerra económicamente perdida contra las mismas potencias.

Todos los temas de la tragedia postmodema recurren en ellos como farsa. Se los llama *Me Generation* (por egoísta), *13th Generation* (en el fatal orden desde la Independencia), Generación *But not for me* (eso no es conmigo), *Nowhere Generation* (Generación de Ningunaparte), *Twentynothings* (Veintinadas), *Generation X* (por anónima): muerte del sujeto, que en su vaciedad ni siquiera encuentra un nombre.

Si la juventud del postmodernismo no halla un nombre, en cambio la industria cultural sí encuentra en ella un mercado: lo que la define es la trivia que consume.

Las vitrinas de las tiendas de moda se tiñen de negro, color antes monopolizado por las viudas y los disfraces de *punk*. Es de rigor dejar la etiqueta del precio en la prenda que se usa. El culto al «saber informatizado» se expresa en acronísticas compras de PCs, VCRs, CBs y CDs. Sus héroes son Madonna, Michael Jackson, Batman, Max Headroom, Los Simpson, Los *Teenage Mutant Ninja Turtles;* todos productos de la industria cultural, todos ambiguos portadores de máscaras o de rostros sintéticos, todos productores de «imágenes de comedia negra, frenesí, adoración de lo físico, alienación y baja autoestima»[1]. Pero también los de la Generación X «coleccionan objetos que son esencialmente absurdos o representativos del máximo florecimiento de un periodo que es ahora universalmente ridiculizado, tales como los pantalones de los setenta o el moblaje de los cincuenta», con «un ojo de diseñadores para el detalle en ropa, muebles, accesorios, carros, pintura o escultura comercial o 'folk', música, danza, arte de *performances (o happenings),* programación de radio y TV y, especialmente, avisos»: eclecticismo, reciclaje de signos, nostalgia consumista[2].

La revolución sexual naufraga entre el miedo al Sida y a las demandas por acoso erótico, por pensión alimenticia y *palimony* (pensiones para ex-amantes). La relación con objetos distanciados estilísticamente corresponde a un estilo de relación que distancia a los seres convirtiéndolos en objetos. Como dice Anita Sarko, «para un miembro de la Generación X, libertad significa una elección de estilos de vida y una ausencia de obligación»: narcisismo, muerte de los afectos, secularización de lo privado[3].

El espíritu santo de la *Realpolitik,* hasta ahora patrimonio de las altas cúpulas dirigentes, desciende hasta la vida cotidiana. Así, Haynes Johnson lamenta en *The Washington Post* que «estos bachilleres y estudiantes graduados (...) parecen inmensamente despreocupados sobre las cuestiones morales y éticas. Mientras hablan, su conversación adquiere una cualidad escalofriante y se llena con un rosario de racionalizaciones espontáneas: el fin justifica los medios. Todos lo hacen. Perro come perro. Los que no pueden, no merecen. Quejosos. Perdedores contra ganadores. No es lo que conoces, sino a quién conoces. Fuera de mi camino. Soy el N° 1. Aplástalos. Ley de la Jungla». Peor todavía, el *pitcher* Micht Williams, de los Phi-

1 Nei1 Howe y Bill Strauss: *13th Gen, abort, retry, ignore,* fail?, Vintage Press, Nueva York, 1993, p. 199

2 Dean Kuipers: «X *Stuf*», *Playboy,* diciembre 1992, p. 111.

3 «Love among the Xers», *Playboy,* diciembre 1992, p. 199.

ladelphia Phillies, se queja de que «antes le pedían el autógrafo para enseñárselo a sus amigos, y ahora, para vendérselo»[4]: nihilismo, todo vale, muerte del valor de uso, triunfo del valor de cambio; secularización de lo sagrado, incluso del beisbol.

Este cinismo voraz no es perturbado por el menor residuo de conocimiento. Un estudio del *National Assesment of Education* revela que sólo el 2,6% puede escribir bien una carta: muerte de la cultura alfabética. Según denuncia el senador Bill Bradley, el 95% de los estudiantes de secundaria no puede localizar Vietnam en un mapamundi[5]: defunción de la «gran narrativa» de la Historia, por ignorancia.

Pero el sueño consumista trepida. Los de la Generación X comen en McDonald's, no esperan obtener más que *McJobs* (empleos no especializados y mal remunerados) y hablan en *McLanguage:* lo que Jane Healy llama «*fast food* verbal, que consiste esencialmente en gestos e inflexiones»[6]. El espíritu de los tiempos orienta los porcentajes de aumentos recientes de estudiantes de otros idiomas que documenta la *Association of Departments of Foreign Languages:* del japonés, un 1.282%; del chino, un 839%; del español, un 130%. Una encuesta de *Time* revela que en 1990 el 65% de los entrevistados menores de 30 años cree que no le será posible vivir tan confortablemente como sus mayores. Un *survey* de *People for the American Way* muestra que el 54% de los encuestados piensa que los mejores años de Estados Unidos ya pasaron, mientras sólo el 37% espera que están por venir. Hasta en las altas esferas, Bill Clinton apropia el dicho del *punk* Johnny Rotten al sentenciar que «estamos criando una generación (...) sin un futuro»[7]. Y los moralistas se apresuran a culpar a los jóvenes de representar la esencia de la sociedad en la cual crecen:

> *Esta generación —más precisamente, la reputación de esta generación— se ha convertido en una metáfora para la pérdida de propósito que sienten los estadounidenses al fin del siglo XX. Las encuestas muestran que los estadounidenses de todas las edades se han vuelto ampliamente desilusionados con nuestras instituciones, con nuestro rendimiento económico, con nuestro sentido de comunidad, con nuestra cultura. Lamentamos esta fijación en el presente inmediato, pero somos incapaces de sacudírnosla, y tememos al futuro*[8].

La ruptura entre los apetitos narcisistas y la impotencia decadente banaliza así el último tema de la postmodernidad: muerte de la idea de progreso, fin de la confianza en el futuro, clausura, según dice Cioran, «del error de esperar».

4 Neill Howe y Bill Strauss: *op. cit.,* p. 20.
5 *Op. cit.,* p. 21.
6 «Endangered Minds», en *Neil Howe y Bill Strauss*, *op. cit.,* p. 18.
7 *Op. cit.,* p. 33.
8 *Op. cit.,* p. 21.

Mapa ideológico del Nuevo Orden Mundial

Dos postmodernidades en busca de autor

Me siento estúpido
y contagioso

NIRVANA: *Smells like teen spirit*

Como pasa con todo producto ideológico que deja su incubadora contracultural por el mercado de la industria cultural, la ruptura del cascarón postmodemo para freír la tortilla *Post-Pop* se traduce en una quiebra e inversión de los significados originales. Por ello el panorama de lo que se presenta como postmodernidad es un *collage* de contenidos, no sólo diversos, sino además contradictorios. Que los académicos y la industria cultural apliquen simultáneamente dicho calificativo al nihilismo y a los fundamentalismos; a la globalización y al resurgimiento de los nacionalismos; al fin de la Historia y a los historicismos estéticos; a la aniquilación del sujeto y al narcicismo; a la omnipotencia del mercado y al movimiento ecológico; a la «desaparición de lo político» y al dominio militar del planeta por una megapotencia política, mueve a pensar que están confundidos o que quieren confundir. Tal parecería que se hubiera cumplido la profecía que formula en unos de sus relatos Thomas Pynchon, según la cual podría advenir «una muerte térmica para su cultura en la que las ideas, como la energía térmica, ya no se transferirían, porque en cada uno de sus puntos habría llegado a haber la misma cantidad de energía; y el movimiento intelectual, por lo tanto, cesaría»[9].

Cuando los mundos chocan

Pero quizá todavía las ideas tienen extremos opuestos, y gracias a ellos podamos discernir cómo hay realidades que se oponen y se confrontan. En efecto, bajo el rótulo de postmodernidad se alude indistintamente a dos tendencias diferentes: por un lado, a una postmodernidad académica o conservadora, tardomoderni-

9 Entropía; *El paseante,* N° 4, Madrid, 1986, p. 43.

dad o «ultramodemidad» como dice Octavio Paz, especie de etapa superior de la modernidad que propulsa la imposición universal de una Razón instrumental, encarnada ahora en el Mercado. Y por el otro, se llama también postmoderna a una crítica a esa modernidad, crítica que rechaza las consecuencias extremas de dicho paradigma.

En efecto, si separamos en estas dos grandes tendencias el elenco de temas asociados al debate sobre la postmodernidad, tendremos una síntesis como la que nos ofrece la tabla 1.

Tabla. 1

Modernidad conservadora, tardomodernidad o postmodernidad académica	**Crítica a la modernidad**
	Filosofía
Razón instrumental	Crítica a la Razón instrumental
Ultra-racionalidad cibernética	Razón humanística
Nihilismo	Fundamentalismos
Fin del Sujeto	Narcisismo
	Tribalismo
Fin de los Metarrelatos	Nacionalismos
	Regionalismos
Fin de la Historia	Resurgimiento de Estados Nacionales
	Sublevaciones agrarias
	Sublevaciones urbanas
Saber computarizado	Saberes humanísticos
	Política
Fin de la Política	Neonacionalismos
Derechismos	Anarquismos
Neofascismos	Reafirmación de culturas locales y étnicas
	Economía
Supremacía del «Libre» mercado	Pluralidad de economías
Neoliberalismo	Economías comunitarias
Valor de cambio	Valor de uso
Saqueo de recursos	Ecología
Supertecnología	Tecnologías suaves y alternativas
Globalización	Economías regionales
	Estética
Fin de la funcionalidad	Funcionalidad de las arquitecturas
	y materiales locales
Fin de la vanguardia	Performance
Arte para el mercado	Arte conceptual no vendible
	Arte ecológico no vendible
	Crítica a la modernidad
Fin de la función crítica	Especificidades localistas
Eclecticismo	Tradición
Transvanguardia	Instrumentos y técnicas tradicionales
Media electrónico	

Separadas de tal modo las agendas del debate, se advierte con mayor claridad todavía que no se trata de una miscelánea de temas sino de dos discursos, cada uno de ellos dotado de coherencia interna, cada uno obra de actores y autores bien definidos, y contrapuestos.

La etapa superior de la Modernidad

El primer tipo de discurso, el identificado por la mayoría de los autores como «postmoderno» y que en realidad corresponde a una etapa superior de la modernidad, a pesar de su origen académico, ha sido adoptado por las grandes maquinarias comunicacionales de las élites gestoras del Nuevo Orden Mundial; el cual, según señala James Morgan en el *Financial Times,* está «orquestado por el Grupo de los Siete, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial y el Acuerdo General sobre Tarifas y Comercio (GATT)» en «un sistema de gobierno indirecto que involucra la integración de líderes de países en desarrollo en la red de a nueva clase dominante»[10].

La piedra miliar de este discurso es la prédica del carácter absolutista del «libre» mercado. Pues, como señala Noam Chomsky,

> *En el periodo de post-afluencia, las instituciones ideológicas se han dedicado con renovado vigor a convencer a sus víctimas de los grandes beneficios de las Altas Verdades diseñadas para los pueblos sometidos. Las fabulosas noticias sobre las maravillas de las economías de libre mercado son difundidas a los pueblos del Sur que han sido devastados por esas doctrinas durante años, y a los europeos del Este a quienes se les invita a compartir la buena fortuna. Las élites en los países víctimas son muy colaboradoras, anticipando que se beneficiarán, pase lo que pase con las clases bajas*[11].

Y si admitimos la propuesta de estos poderes de considerar al mercado «libre»—libre para los dominados, protegido para los dominadores— como la nueva y única tazón universal, comprenderemos por qué deben ser sacrificados a él los restantes valores en una hecatombe nihilista donde desaparecerán el Sujeto, la Historia, la religión, la Etica y los restantes «metarrelatos» o «grandes narrativas» no reducibles a cotización, o que una vez cotizados dejan de existir como valores. Si el Mercado ha de regir como única determinación futura, también han de desapare;er el Estado y lo político —que en un tiempo pretendieron fijar las reglas de este mercado, regularlo o controlarlo— y convertirse en meros sirvientes de los monopoios o ser sustituidos por movimientos paramilitares, o neofascistas, neorracistas o neoconservadores, capaces de relevarlos en las tareas de control de las clases y naciones dominadas y de vencer toda resistencia a la predación del

10 Citado por Noam Chomsky: *Year 501: the conquest continues;* South End Press; Boston, 1991, p. 61.
11 Chomsky; *op. cit.* p. 109.

capital financiero sobre los recursos planetarios. Ello explica también la agonía del compromiso político: nadie, salvo el mercenario, siente interés en comprometerse con tales poderes.

Si el mercado, en fin, ha de preponderar en todos los aspectos de la vida, es obvio que asimismo debe reducir la estética a una mercancía despojada de cualquier discurso coherente, configurada por la complejidad técnica necesaria para atraer la demanda y el eclecticismo acrítico indispensable para cubrir la mayor gama posible de gustos de la misma. Después de todo, una vanguardia siempre ha sido la expresión sensorial de una nueva concepción del mundo, y la ausencia de ella corresponde a un estado de cosas en el cual nada nuevo hay que decir.

Desde este punto de vista, hay una ilación lógica perfecta entre los postulados, el desarrollo y las consecuencias de este discurso tardomoderno, o de la etapa superior de la modernidad. Ello no hace más que resaltar la validez de la observación de Friedric Jameson en el sentido de que «toda esta cultura postmodema, que podríamos llamar estadounidense, es la expresión interna y superestructural de una nueva ola de dominación militar y económica estadounidense de dimensiones mundiales: en este sentido, como en toda la historia de las clases sociales, el trasfondo de la cultura lo constituyen la sangre, la tortura, la muerte y el horror»[12].

La crítica a la Modernidad

Pero también hay coherencia en el contradiscurso que han opuesto al precedente las clases, agrupaciones y naciones dominadas. La crítica a la Razón instrumental es una respuesta humanística a los excesos de las razones tecnologizantes, economicistas, militaristas o neopositivistas que subordinan toda consideración a un cálculo de factores abstractos. Fundamentalismos, nacionalismos, regionalismos e incluso tribalismos son respuestas a las amenazas de disolución de los vínculos de la racionalidad, la identidad y la historia, así como el narcisismo de ciertas nuevas clases urbanas es la última defensa interna contra la proclamación de la disolución del sujeto y de los valores de uso.

En lo político, el resurgimiento de movimientos nacionalistas e incluso de recurrentes sublevaciones urbanas (en Caracas, Los Angeles, Miami, Londres, París y casi todas las capitales tercermundistas) y campesinas (en Perú, México, Centroamérica) es la resistencia local y todavía desorganizada a un orden que impone la pauperización planetaria.

Los movimientos ecológicos y la postulación de tecnologías suaves o alternativas son oposiciones a los proyectos de saqueo liquidatorio de los recursos del planeta.

Y toda una serie de estéticas basadas en la tradición, la localidad, la nostalgia y la experiencia íntima son respuestas culturales a las amenazas de fin de la Historia,

12 Fredric jameson: El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado; Paidós Studio, Barcelona, 1991, p. 19.

Globalización y fin del Sujeto; así como el arte conceptual, el *performance,* el arte de la tierra y otras experiencias efímeras y difícilmente comercializables son una resistencia a la fetichización y la mercantilización de la obra creativa.

El debate postmoderno, por tanto, no se agota en un milenarismo de la banalidad, ni se reduce a una profecía del fin de los tiempos por obra y gracia de lo trivial. Como dice Jameson, «toda posición postmodernista en el ámbito de la cultura —ya se trate de apologías o de estigmatizaciones— es también y al mismo tiempo, una toma de postura implícita o explícitamente política sobre la naturaleza del capitalismo multinacional actual»[13]. Lo que estamos contemplando es el mapa ideológico del Nuevo Orden Mundial, vale decir, de la Cuarta Guerra Mundial.

La Guerra de los Mundos

Fue muy divertido. Nos apuntábamos
impactos y todo el mundo aplaudía.

Tom Stark, reservista de la Operación Tormenta en el Desierto.

Pues cada conflicto siembra las semillas del inmediato: así como la repartición del mundo acordada en el Tratado de Versalles precipitó en dos décadas a Europa en los campos de batalla, los acuerdos de Yalta determinaron que durante casi medio siglo las potencias vencedoras sacrificaran la mayor parte de su excedente económico en el holocausto de la Guerra Fría.

Oficialmente, ésta tiene un ganador: Estados Unidos. De hecho, tiene un gran perdedor: la humanidad, que aniquiló la mayor parte de su poder productivo en la ordalía de la carrera armamentista. Arroja también una víctima principal: el Tercer Mundo, que aparentemente no podrá jugar con la facilidad anterior en los resquicios que le dejaba la pugna entre los bloques. La confrontación Este-Oeste ha sido sustituida por el enfrentamiento Norte-Sur o más precisamente, por la guerra entre el Primer y el Tercer Mundo. En el Nuevo Orden, como de costumbre, germinan las simientes de la pugna nueva. Querámoslo o no, estamos involucrados en ella. La fatalidad geográfica e histórica nos asigna bandos. La Cuarta Guerra Mundial ha comenzado.

El fin de la bipolaridad

Si la Unión Soviética no hubiera existido, habría sido preciso inventarla. Con la excusa de contrarrestar su poderío militar —que, conforme lo supieron siempre los especialistas, y ahora es obvio para los legos, jamás fue preponderante— Es-

13 Jamenon: *op. cit.* p. 14.

tados Unidos sostuvo permanentemente más de dos millones de soldados fuera de sus fronteras; activó su economía dedicando cerca del 40% de sus presupuestos a financiar al complejo militar-industrial, invadió los pueblos del Tercer Mundo que afectaban sus intereses, y todavía mantiene sus tropas ocupando a los países de la OTAN.

La Revolución Soviética, por su parte, debió enfrentarse a un operativo mundial similar al que había probado su eficacia contra la Revolución Inglesa de 1645 y la Francesa de 1789. Cuando estalla un movimiento renovador, las potencias pactan una Santa Alianza impulsora de bloqueos y acosos bélicos que fuerzan a los revolucionarios a mantener un costoso aparato militar, el cual a su vez arruina la economía y favorece la instauración del autoritarismo interno fundado en la Razón de Estado. Bajo el peso de tales presiones las revoluciones colapsan y dan paso a «restauraciones» más o menos conservadoras que no logran, sin embargo, volver enteramente las cosas al pasado. Sólo Estados Unidos, protegido de la intervención por dos océanos, pudo culminar autónomamente su proceso revolucionario de 1776 y dispuso de dos siglos para avanzar su modernización sin interferencias externas.

En cambio, la Unión Soviética —que desde el primer día de su existencia afrontó la intervención de catorce potencias— debió subsanar la devastación de dos guerras mundiales, y para contrarrestar la Guerra Fría tuvo que mantener un pesado ejército territorial, dedicar cerca del 60% de sus industrias a los armamentos, y evolucionar hacia un autoritarismo sostenido por extremas medidas de seguridad. Hasta que gran parte de la élite gobernante decidió carribiar el papel de administradores de la segunda potencia mundial por el de propietarios de restos de un Estado disuelto, así como anteriormente los burgueses ingleses y franceses abjuraron de las revoluciones que habían impulsado para comprar títulos nobiliarios con el dinero ganado en ellas. Pues en el campo socialista no ha habido rotación de élites: así como algunos de los viejos cuadros comunistas venden a la finanza internacional las economías que antaño construyeron, otros reinstauran gobiernos socialistas por la vía electoral o constituyen decisivas alianzas con los nacionalistas.

Pero el retiro de la Unión Soviética del escenario internacional no produjo el paralelo retiro del aparato de poder supuestamente montado para contenerla. Mientras los rusos disuelven voluntariamente el Pacto de Varsovia, Europa y un cinturón de bases alrededor del mundo siguen bajo ocupación militar estadounidense. La Comunidad de Estados Soberanos desmantela espontáneamente su industria bélica, pero el arsenal estadounidense permanece casi incólume, puesto que la chatarra armamentista jamás fue fabricada para aniquilar a los socialistas, sino para mantener en auge el complejo militar—industrial, y con él las fábricas amenazadas de parálisis por la crisis económica capitalista.

El fin de la hegemonía

Mediante el gasto armamentista se mantiene funcionando una economía, pero el país se desploma. El segundo gran perdedor de la Tercera Guerra Mundial es Estados Unidos. A principios de los años noventa, en su población hay treinta y cinco millones de pobres y tres millones de sin techo. La más grave depresión de su historia concluye el tercer quinquenio: en ella, Wall Street ha sufrido dos fatales colapsos, que trajeron consigo la ruina de más de medio millar de bancos y de incontables empresas, y redujeron el consumo interno en más de un 10%. En 1994 se inicia otra crítica baja de la Bolsa. Entre tanto, todas las conquistas laborales obtenidas dificultosamente por los trabajadores estadounidenses se disuelven bajo la amenaza del desempleo, o en verdaderos circuitos ilegales de explotación del trabajo[14]. Encuestas de Time y CNN realizadas en 1993 indican que el 66% de los estadounidenses piensan que la seguridad de sus trabajos ha empeorado; el 53%, que esta inseguridad durará por muchos años; y el 54% que será mucho más difícil endcontrar un nuevo empleo en los próximos 12 meses (sólo un 29% piensa que será más fácil). La calificación no mejora las oportunidades: el Departamento del Trabajo estima que un 30% de los profesionales graduados estarán desempleados o subempleados en el periodo entre 1994 y 2005[15].

Aparte de ello, la balanza comercial es crónicamente deficitaria; la deuda externa se eleva a cuatro millones de millones de dólares; cada familia debe unos 5.000 dólares por tal concepto. La producción industrial del Coloso del Norte, que a principios de los años cincuenta era casi la mitad de la occidental, a principios de los noventa es apenas la mitad de la pequeña Alemania, y un tercio del mínimo de Japón.

No es casual que las dos potencias que toman el relevo en la primacía económica sean justamente aquellas a las cuales el vencedor Estados Unidos prohibió tener ejército y, por consiguiente, gasto armamentista. A principios de la década del noventa, Japón es la primera potencia financiera del mundo. Posee más de 285 mil millones de dólares en títulos estadounidenses; controla más del 329 mil millones de dólares en acciones bancarias (el 14% del mercado de ese país); adquiere continuamente entre el 30% y el 40% de los bonos del Tesoro estadounidense; negocia el 25% de las transacciones de la Bolsa de Valores de Nueva York; produce cerca del 20% de los semiconductores vendidos en Esta-

14 Por ejemplo, Susan Headen revela que «una investigación de tres meses conducida por US *News* encontró que por lo menos la mitad de los vestidos femeninos hechos en Estados Unidos son producidos en conjunto o en parte por fábricas que pagan por debajo del salario mínimo, violan las leyes federales de seguridad y requieren de los trabajadores pasar 60 horas o más cada semana en sus máquinas de coser. El tiempo extra de trabajo no es pagado. Los beneficios del seguro no existen». 'No es posible quejarse' dice Juan Pineda, un trabajador textil de Los Angeles 'porque le dan tu trabajo a otra persona'; «Made in the Usa»; US *News and world report*; Noviembre 22, 1993, p. 49.

15 John Greenwald: «Bellboys with B.A.s»; *Time,* noviembre 22, 1992, p. 37.

dos Unidos, y más del 30% de los automóviles, la mitad de las herramientas y la mayoría de los equipos electrónicos adquiridos por dicho país[16].

En contrapartida, la venta de productos estadounidenses en Europa, Japón y los Tigres del Asia es tan exigua, que la Casa Blanca se siente obligada a dirigir misiones internacionales como las emprendidas en enero de 1992 y en 1994 para «forzar políticamente» la reserva de cuotas del mercado japonés.

En fin, la socialista China presenta las tasas de crecimiento económico más altas del planeta y, de continuar tales tendencias, se perfila como la primera potencia económica del mundo en las primeras décadas del siglo XXI. Como advierten Steven Butler y Susan V. Lawrence, «la cumbre sin precedentes del foro de Cooperación Económica entre Asia y el Pacífico refleja una creciente conciencia de que el centro de gravedad económica del mundo se ha movido desde el Atlántico al Pacífico y al Asia Oriental, una región que el Fondo Monetario Internacional espera que aportará la mitad de todo el crecimiento económico mundial en el resto de esa década»[17].

La presencia de semejante poder de producción y de consumo en la escena mundial no pasará sin consecuencias. La misma abre el juego a posibles alianzas en el poderoso bloque asiático, o a coaliciones con algunas potencias occidentales en las cuales éstas quedarán, inevitablemente, como partes subordinadas.

La bipolaridad, por tanto, no ha sido sustituida por una hegemonía única. En lugar de ella, surge un complejo sistema multipolar, en el cual Estados Unidos tiene la primacía militar pero no la económica y, por consiguiente, tampoco la política. Como lo señala William Neikirk en el *Chicago Tribune,* Estados Unidos explota su «virtual monopolio en el mercado de la seguridad (...) como una palanca para obtener fondos y concesiones económicas de Alemania y Japón. EE.UU. se ha alzado con el mercado de la seguridad de Occidente» por lo que serán «los policías de alquiler del mundo» y «capaces de cobrar bien»[18].

Mientras Estados Unidos y las demás potencias hegemónicas se debaten entre la crisis económica y el conflicto con sus trabajadores progresivamente empobrecidos y con sus marginalidades internas, también compiten afanosamente por reservarse mercados, áreas de influencia, zonas de inversión y recursos en el cada vez más depauperado Tercer Mundo donde, según el informe de la FAO presentado en Roma a finales de 1993, padecen de grave desnutrición 786 millones de personas, al mismo tiempo que las transferencias de capital hacia los países ricos alcanzan entre 1982 y 1990 la suma de 400 mil millones de dólares.

---

16 Pat Choate: *Agents of influence,* Simon & Schuster, Nueva York, 1990, p. XX.

17 Steven Butler y Susan V. Lawrence: «The Jure of the orient»; US *News and world report;* Noviembre 22, 1993, p. 34.

18 Citado por Chomsky: op. cit., p. 125.

América Latina y la Guerra Cultural

De vuelta al patio trasero

Y volver, volver, volver
a tus brazos otra vez

FERNANDO Z. MALDONADO: *Volver*

Estados Unidos entró en la Segunda Guerra Mundial en pos de la hegemonía en Europa y en el Pacífico. En ambas áreas, con apenas mínimas reducciones, mantiene sus soldados pero pierde los mercados. Sin un asidero firme en Asia ni en África, debe irremisiblemente volcarse sobre su más próxima área de influencia geopolítica: América Latina.

Esta no es una especulación, sino una política persistente y confesa de las autoridades norteñas. Los lineamientos de la misma fueron esbozados en la Doctrina Monroe, que se opuso a la intervención extracontinental en América. En la Conferencia hemisférica de Chapultepec, en 1945, Estados Unidos abogó por una Carta Económica de las Américas que eliminaría el nacionalismo económico «en todas sus formas». En 1954, la declaración de la X Conferencia Interamericana en Caracas refrendó esta doctrina al legitimar la intervención contra gobiernos que fueran considerados comunistas; y desde la subsiguiente invasión a la socialdemócrata Guatemala, fueron calificados de comunistas todos los gobiernos que Estados Unidos consideró opuestos a sus intereses. Ya que, como denuncia Noam Chomsky:

> *Los intereses de los EE.UU. son por lo tanto entendidos en términos globales. La amenaza primordial a dichos intereses es representada en los documentos de planificación de alto nivel como los «regímenes radicales y nacionalistas» que responden a las presiones populares por una «inmediata mejora en los bajos niveles de vida de las masas» y por un desarrollo dirigido hacia*

las necesidades domésticas. Estas tendencias entran en conflicto con la demanda por «un clima político y económico favorable a las inversiones» con adecuada repatriación de los beneficios (NSC 532/1, 1954) y «protección para nuestras materias primas» (George Kennan)[19].

El *Documento de Santa Fe I* (1980) y el *Documento de Santa Fe II* (1985), así como su secuela, la Iniciativa para las Américas, la promoción de tratados de libre comercio para el área y el plan de reducción y subordinación trasnacional de los ejércitos latinoamericanos, prolongan el mismo proyecto hegemónico, situándolo en un nuevo campo táctico: el de la guerra cultural.

Santa Fe I: captación de las fuentes energéticas y de la élite cultural latinoamericana

El *Documento de Santa Fe I,* redactado en mayo de 1980 por un grupo de asesores de la política exterior estadounidense, reconoce que «América Latina es vital para Estados Unidos: la proyección del poder global de Estados Unidos reposó siempre sobre un Caribe cooperador y una América del Sur que nos apoye». Por ello, propone convertir las relaciones interamericanas en «escudo de seguridad del Nuevo Mundo y en espada de la expansión del poder global de EE.UU.». En lo militar, recomienda armar un sistema de defensa hemisférica fundado en la revitalización del Tratado Interamericano de Asistencia Recíproca y del comando de la Oficina Interamericana de Defensa, restaurar los lazos de asistencia y entrenamiento con los oficiales y suboficiales jóvenes latinoamericanos, colocar el Canal de Panamá bajo la Junta Interamericana de Defensa, y no promover la caída de gobiernos autoritarios ni reclamarles la violación de los Derechos Humanos, mientras protejan la propiedad privada.

En lo cultural, dicho texto recomienda atacar la Teología de la Liberación, asumir la ofensiva ideológica para orientar la educación, e «iniciar una campaña para captar a la élite cultural latinoamericana mediante la radio, la televisión, los libros, artículos y folletos, además de bolsas de trabajo, donaciones y premios». No cabe duda de que dicha iniciativa está en marcha.

En lo económico, recomienda adoptar medidas que aseguren a Estados Unidos la disposición de las fuentes energéticas latinoamericanas, crear un mercado de capitales en dicha zona; incentivarlo mediante la posibilidad de comprar deuda devaluada y redimirla a su precio nominal (operaciones de *swap),* la privatización de las empresas públicas, la eliminación de aranceles proteccionistas y la aplicación de esas políticas mediante el concurso de la ALALC y el SELA[20].

19 Noam Chomsky: *op. cit.*, p. 33.

20 Comité de Santa Fe, en *Documento secreto da Política Reagan para América Latina,* Editora Hucitec, São Paulo, 1981.

Santa Fe II: guerra cultural y remodelación política de América Latina

El *Documento de Santa Fe II,* redactado por el mismo grupo en 1985, aparte de insistir en la aplicación de las políticas anteriormente citadas, preconiza el lanzamiento de una «guerra cultural» cuyo órgano sería la Agencia de Información de Estados Unidos (USIA). Este país debe ampliar su política interamericana no limitándose a la intervención y el derrocamiento del «gobierno temporal» de los países desafectos, sino también desmantelando y reconstruyendo a voluntad la «administración permanente», compuesta por el sistema educativo, la administración de justicia, y el ejército. Uno de los objetivos de este cambio es proscribir la Teología de la Liberación como «doctrina política disfrazada de doctrina religiosa».

Tal guerra cultural tiene por propósito la instauración de regímenes «democráticos» a los cuales se define como «un sistema económico sólido exento de excesivo control e injerencia gubernamentales». Para promoverlos, recomienda de nuevo la formación del mércado interno de capitales, la práctica de los *swaps,* la reorientación de la agricultura local hacia las necesidades de Estados Unidos, la privatización de las empresas públicas y el ajuste de la deuda externa, de la cual se afirma que «no podrá ser pagada en sus términos actuales» por lo cual los países deudores «no tendrán dinero para comprar los productos de Estados Unidos».

En lo militar, recomienda desarrollar la colaboración con las autoridades y ejércitos locales para vencer en los «conflictos de baja intensidad». Propone medidas extremas en Cuba, Brasil, Perú, Nicaragua y El Salvador. Con respecto a Colombia, auspicia la reforma del sistema judicial; en el caso de Panamá, además, el. desmantelamiento de su ejército. Invoca medidas de emergencia para controlar el narcotráfico, aunque reconoce que «EE.UU. necesita dar el ejemplo con su propio sistema de cumplimiento judicial reduciendo la demanda en el país». De México, exige que desmonte su industria en la zona fronteriza, para desalentar la migración de braceros hacia el Norte. En fin, encomia una alianza bipartidista en el Congreso estadounidense que se apoye en la OEA para llevar a cabo estas políticas y las consiguientes intervenciones multilaterales[21]. Todas y cada una de dichas políticas han sido aplicadas o están en vías de aplicación, salvo, desde luego, la relativa al ajuste significativo de la Deuda.

Iniciativa para las Américas

Estas medidas de guerra cultural y política son complementadas con un plan de englobamiento económico planteado en la Iniciativa para las Américas, que propone la promoción de las inversiones en los países latinoamericanos en la

21 Mario Arrieta Abdalla: «La metrópolis universal» en *Nueva Sociedad,* Mayo-Junio 1992, Caracas, p. 157.

moderada suma de 100 millones de dólares; una insignificante reducción de 7.000 millones de dólares de la carga de la Deuda aplicable a los insolventes, y la creación de zonas de libre comercio que implican condiciones de liberalización del comercio y políticas macroeconómicas, tuteladas, contrarias a la soberanía de los países latinoamericanos. Dichas políticas exigen condiciones de reciprocidad nocivas para las economías subdesarrolladas, e instaurarían entre ellas un sistema de competencia y no de complementariedad que las llevaría al enfrentamiento y a la atomización. La concreción más obvia de ello ha sido el Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos y México celebrado en 1993.

Trasnacionalización de los Ejércitos

Como complemento de estas políticas de guerra cultural y absorción económica, el Fondo Monetario Internacional ha lanzado una intimación a las naciones latinoamericanas para que no destinen a sus ejércitos más del 5% de su Producto Territorial Bruto (Estados Unidos consume el 15% del mismo en tal finalidad), y para convertir a éstos en fuerza de gendarmería al servicio de la DEA. La Organización de Estados Americanos, por su parte, al adoptar la Resolución 1.080, pretende hacerlos agentes automáticos de intervenciones decididas por dicho organismo internacional contra los propios países de la región. Conforme indica Mario Arrieta Abdalla, «los ejércitos deberán reacondicionarse (y reducirse) para ejercer una suerte de función de policías de barrio, destinados a combatir los estallidos de violencia anárquica que pudieran surgir de las políticas de ajuste (de cinturones) y del narcotráfico no controlado»[22].

En conclusión, es válida para América Latina la observación general de Noam Chomsky conforme a la cual «el efecto de estas medidas seria restringir a los gobiernos del Tercer Mundo a una función policíaca de control de sus clases trabajadoras y de su población superflua, mientras que las corporaciones trasnacionales logran libre acceso a sus recursos y monopolizan las nuevas tecnologías y la inversión y la producción global y, por supuesto, se les conceden las funciones de planificación central, colocación, producción y distribución que se les niegan a los gobiernos, los cuales son agentes inaceptables porque podrían caer bajo la influencia de presiones populares que reflejen necesidades domésticas»[23].

Y el instrumento central de dichas políticas sería las armas de lo que Luciano Pellicani llamó la guerra cultural global, conflicto que fuerza a todas las civilizaciones de la tierra a «encontrar una respuesta adecuada o bien a transformarse en colonias culturales del centro capitalista»[24].

---

22 Comité de Santa Fe. *Una estrategia para América Latina en la década de los noventa,* mimeo, *s.d.*

23 Noam Chomsky, *op. cit.* nota 10, p. 53.

24 Luciano Pellicani: *La guerra cultural entre Oriente y Occidente*; *Nueva Sociedad,* Nº 119; mayo-junio *1992,* Caracas, p. 109,

La opción latinoamericana: integración, negociación conjunta, cese de la descapitalización

Aceptar estos planes hegemónicos es consentir en la aniquilación de América Latina. Ésta debe integrar una alianza defensiva, es cierto, pero contra la potencia continental que a lo largo de su historia protagonizó más de un centenar de intervenciones armadas contra los pueblos latinoamericanos, al mismo tiempo que les ha retirado su apoyo contra las agresiones extracontinentales por el estilo de la perpetrada por Inglaterra contra las Malvinas.

América Latina debe escapar de la esclavitud de la Deuda, pero el camino de salida nunca le será franqueado por los propios acreedores, que parasitan sin mayor esfuerzo y a perpetuidad riquezas que representan alrededor del 60% del Producto Territorial Bruto de algunos países del área (en Venezuela, por ejemplo, magnitudes cercanas al 60% del ingreso petrolero se han esfumado en el pago de intereses a la banca internacional). Después de más de diez años, la deuda latinoamericana alcanza la cifra de 416.000 millones de dólares: tanto como el 316% de las exportaciones del área, mientras que el solo pago de intereses llega al 30% del valor de dichas exportaciones anuales. Ningún país, ninguna sociedad puede sobrevivir con cargas semejantes: de América Latina depende que esta exacción cese temprano, y no demasiado tarde. La Deuda debe ser negociada de manera conjunta, y de manera conjunta igualmente aplicada la formidable presión que supondría un cese colectivo de pagos.

América Latina requiere, ciertamente, capitales. No necesita ir muy lejos para conseguirlos: le bastaría con retener los parques industriales y los bienes y servicios públicos que los gobiernos están rematando en baratillo a las trasnacionales. Le bastaría, también, con detener la transferencia neta de recursos financieros que la desangra irremisiblemente y que, sólo en 1990, alcanzó los 25.000 millones de dólares (los empresarios venezolanos tienen en cuentas, en el exterior , alrededor de 90.000 millones de dólares: más de tres veces el monto originario de la Deuda externa del país). Antes de cualquier transfusión, se debe detener la hemorragia.

América Latina tiene los recursos humanos y naturales para construir una economía de colaboración regional con altos grados de autonomía. Aparte de las riquezas ya en explotación, en el área están el 23% de los bosques y el 46% de las selvas tropicales del mundo; el 20% del potencial hidroeléctrico, el 23% de la tierra potencialmente arable, y el 31% del agua superficial utilizable. La tendencia impuesta por las metrópolis apunta en cambio hacia la fragmentación, la incomunicación interna y la dependencia con respecto a los países desarrollados.

La coyuntura dificulta revertir a corto plazo esta situación, pero la peor y más inamovible dependencia es la que encadena a un poder único, y la más desastrosa, la que unce a un poder único en decadencia. Hoy como ayer, la respuesta de América Latina a este plan hegemónico debe consistir en buscar el contrapeso en

los restantes bloques de poder que compiten en el planeta. Comparar opciones y mantener el equilibrio entre ellas es el camino para mantener la autonomía.

El hecho de estar en situación de dependencia con respecto a un Imperio que ha perdido su posición de primera potencia mundial y se encuentra en grave conflicto interno y con los nuevos poderes hegemónicos no nos cierra toda esperanza. Por el contrario, en una situación similar fue como América Latina logró conquistar su Independencia Política.

La Guerra en la Cultura

Los Documentos de Santa Fe hacen depender el éxito de sus proposiciones de la imposición en América Latina de un cambio de cultura política: es decir, de un ambio de cultura. Para ello no les faltan medios. Los países latinoamericanos están en su mayoría integrados a la red de satélites de comunicación *Intelsat,* dominada por los estadounidenses, quienes también ostentan el cuasimonopolio noticioso en el área con sus dos grandes agencias AP y CNN, contra apenas una docena de pequeñas agencias locales. A finales de los ochenta, América Latina importaba el 46% de su programación televisada: el 75% de esa proporción era estadounidense[25]. En Europa, dos de cada tres películas exhibidas son estadounidenses; en América Latina las distribuidoras norteñas han desalojado virtualmente de las pantallas al cine europeo y al cine nacional o latinoamericano no protegido.

Y sin embargo, todavía el principal obstáculo que se interpone entre el Imperio y nuestros pueblos es la cultura. Balcanizados en lo político, dependientes en lo económico, polarizados en lo social, nuestros países resisten al estatuto de semicolonias gracias a su especificidad cultural. La familia, la iglesia, la escuela, la educación superior, los creadores, algunos de los medios de comunicación de masas, todavía alcanzan a transmitir un mensaje que nos define como distintos.

La cultura no sólo nos ha preservado de la conquista política, sino que en oportunidades ha sobrevivido a ella. Chicanos y puertorriqueños siguen siendo inconfundibles, a pesar de todos los planes de avasallamiento cultural y control demográfico ensayados contra ellos por los conquistadores.

Si algo revelan los vertiginosos acontecimientos de la década de los ochenta, es la vitalidad de los nacionalismos y de las parcialidades culturales. El proyecto modernizante de la Unión Soviética no pudo a la postre integrar su diversidad de etnias y de naciones. Tampoco han tenido mayor éxito en tal cometido la mayoría de los Estados europeos, cuyas nacionalidades claman por las autonomías o recurren a la guerra civil. La misma lección explica el fracaso del sueño estadounidense del *melting pot:* más que un cocido homogéneo, Estados Unidos es un país multiétnico y culturalmente diverso, donde el Censo de 1990 revela que los ciudadanos clasificados como no blancos o hispanos representan el 36% de la población de 10 a 29 años, y el 26% de la población de 30 a 49 años de edad. Y las identidades de estas minorías han probado su irreductibilidad. Si, como dicen los estrategas estadounidenses, está en curso una guerra cultural, no es Estados Unidos quien la está ganando.

25 Tapio Varis: «The international flows of television programs», Journal *of* Communications, 1984, vol. 23, N° 1, citado por Marcelino Bisbal: «Predominio de los enlatados», *Nueva Sociedad*, N° 95, 1988.

El conflicto de baja intensidad y alta propagación

Así como no es seguro el exterminio cultural de América Latina, tampoco lo es el pacífico dominio del Imperio. Los términos del intercambio desigual y la servidumbre financiera arrojados sobre ella, han ampliado el sustrato social mayoritario excluido del circuito económico y sujeto a convulsiones inmanejables. El neoliberalismo autoritario impera a fines del siglo XX sobre una Latinoamérica donde más del 60% de la población está en condiciones de extrema pobreza, la inflación totaliza un promedio del 1.000% anual, y el desempleo asciende a un 30%. En toda la región impera un «conflicto de baja intensidad» o una guerra civil tibia que por momentos se hace caliente. La rebelión agraria no termina de ser sofocada en Perú ni en Colombia, cuando ya resurge en México con los zapatistas de Chiapas; la sublevación urbana es un hecho cotidiano: la política financiera de las metrópolis consolida las bases sociales del enfrentamiento y propicia la expansión y radicalización del mismo.

Corresponde a las dirigencias políticas e intelectuales —cuya destrucción está prevista en los planes hegemónicos— salvarse y salvar el área proporcionándole liderazgo a este conflicto. La causa de la supervivencia misma de estas vanguardias se confunde ahora con la de la supervivencia de América Latina.

La humanidad en la alternativa cero

La Utopía es la verdad del mañana.

Víctor Hugo

Los mejores mundos imposibles

Pero los retos fundamentales que enfrentará América Latina en las próximas décadas no son más que una parte de los que le presenta al conjunto de la humanidad la última versión de la modernidad.

Las doctrinas de la modernidad son panglosianismos que intentan desarrollar el mejor de los mundos posibles a partir de una concepción pesimista y nihilista de la naturaleza del hombre. Maquiavelo predicó que favoreciendo a políticos rapaces y amorales consolidaríamos el Estado moderno nacional. Hobbes postuló que cediendo al insaciable afán de poder del individuo, llegaríamos al Estado absolutista garante de la seguridad y el bienestar. Malthus proclamó que guerras, pestes y catástrofes naturales tendrían el deseable efecto de controlar la demografía. Darwin, que la competencia entre las especies favorece la supervivencia del más apto. Adam Smith, que el entredevoramiento económico invocaba una mano invisible que conduciría al punto óptimo de equilibrio entre la oferta y la demanda. Marx, que la crisis económica mundial precipitaría la revolución.

Hoy sabemos que ninguna mano invisible, ninguna providencia nos lleva necesariamente y por sí misma al mejor de los mundos posibles. Como hemos visto, el mercado, librado a sus propias fuerzas, no hace más que concentrar la riqueza en un número cada vez menor de manos, eternizar las crisis económicas, agrandar el abismo entre los países desarrollados y los subdesarrollados, fomentar la pauperización entre sus proletarios internos y externos, devastar los recursos naturales, y fomentar el conflicto de baja intensidad y las soluciones políticas autoritarias encaminadas a sofocarlo. Por otra parte, no hay recursos en el planeta para extender globalmente el estilo de desarrollo adoptado por los Siete

Grandes, que sólo puede subsistir basado en una expansión perenne: en medio de su aparente fuerza, está en realidad condenado.

Si el mercado, o los providencialismos de la modernidad no han podido resolver estas contradicciones que casi se confunden con los orígenes de ella, mucho menos podrá manejar positivamente un conjunto de desafíos que se perfilan en el presente y el futuro inmediato, y que podrían dar al traste con la civilización.

Los peores mundos posibles

No existe, por ejemplo, ninguna solución viable «de mercado» para enfrentar el progresivo agotamiento de la energía fósil en el planeta. En su edición de septiembre de 1989, el *Scientific American* reveló que las reservas mundiales conocidas de petróleo, explotadas al ritmo actual, alcanzarían apenas para unos 37 años más. Ante esta penuria, las potencias desarrolladas responden atacando predatoriamente a las naciones productoras de la misma, o manteniendo un costoso aparato militar de disuasión de cualquier alza de precios: para 1989, el Departamento de Defensa estadounidense gastaba más de 15 mil millones de dólares —cerca de 54 mil millones, según algunos estimados— para salvaguardar sus suministros del Golfo Pérsico[26]; la guerra subsiguiente multiplicó tales costos.

El mercado, librado a su propia dinámica, tampoco ofrece alternativa alguna viable para resolver los efectos de la automatización progresiva de todos los oficios no creativos en el Planeta. Tal adelanto tecnológico, que en otro contexto social podría significar la liberación del hombre del trabajo alienado, en el capitalismo financiero avanzado sólo significaría la aniquilación simultánea de los trabajadores por falta de empleo y de las empresas por carencia de consumidores.

No existe tampoco ningún proyecto viable para el uso en condiciones de mercado de tecnologías de efectos tan amplios e imprevisibles como la ingeniería genética, capaz de crear epidemias o especies destructivas o adaptadas para desalojar sus nichos ecológicos a las existentes. El proyecto Genoma Humano está a punto de concluir la duplicación del código genético del hombre. ¿Cuál lógica de mercado podría regir la producción artificial de seres humanos, la multiplicación de éstos mediante clones, la facturación de variantes o mutaciones de ellos con minusvalías o destrezas artificialmente incorporadas?

Los medios de comunicación están en el umbral de reducir nuestra percepción del mundo a realidades virtuales de cobertura total. ¿Se puede dejar el manejo de este vínculo entre conciencia y realidad exclusivamente a intereses particulares monopolísticos u oligopólicos? Así como ha acumulado la riqueza financiera en pocas manos, el mercado también concentraría en poquísimos dueños el total de la información verdadera y la capacidad de difundir la falsa, expandiendo ex-

26 Harold M. Hubbard: «The real cost of energy», *Scientific American*, abril 1991, p. 36.

ponencialmente las marginalidades desinformadas, y extremando todavía más la desigualdad en la distribución del poder.

En líneas generales, la puesta en marcha de mecanismos cada vez más complejos y de tecnologías progresivamente sofisticadas e interdependientes por centros incoordinados y antagónicos pone en peligro cada vez mayor la subsistencia misma de la civilización[27]. Y la complejidad de los sistemas tecnológicos crece en proporción geométrica, mientras que la capacidad social de administrarlos aumenta sólo en proporción aritmética, o permanece estancada. Pensar que estos procesos expansivos anárquicos y en mutua guerra económica y tecnológica se autorregularán de manera óptima equivale a esperar que el crecimiento de un cáncer creará por sí solo un nuevo órgano útil para el organismo.

El espacio de la alternativa

Frente a estos retos, como hemos visto, la postmodernidad académica sólo propone la nulificación del hombre, retirándole las condiciones de ente racional, de sujeto filosófico, de protagonista de la historia, de actor político, de juez ético y de creador estético, mientras que las megapotencias financieras y políticas copan calladamente todas estas funciones en nombre de la acumulación de capital. Lo cual no es más que otro avatar de la ilusión más repetidamente desmentida desde el inicio de la Epoca Moderna (o desde el inicio de la civilización): la de que se puede producir un cambio indetenible y progresivo en lo tecnológico y en las fuerzas productivas, manteniendo al mismo tiempo paralizadas la historia, la economía, la política, la sociedad y la cultura.

Tal milenarismo de la petrificación se basa en una retórica de la desaparición del sujeto. Si el hombre real no quiere desaparecer junto con él, debe reasumir su derecho a intentar conocer al mundo, a interpretarlo de acuerdo con sus valores, a fijarse propósitos, a emprender la modificación de la realidad física y social de cuerdo a ellos. Pues si bien es cierto que el universo inanimado en sí y por sí no tiene sentido ni meta, también es verdad que los organismos vivientes tienen por definición una teleología que los obliga a perdurar y a asignarle sentido al mundo en función de ella. Este instinto de supervivencia le impide al ser humano entregarse pasiva e incondicionalmente a la operación de cualquier fuerza abstracta —Religión, Estado o mano invisible del Mercado — que pretenda funcionar por sí misma y por encima y por fuera de la propia humanidad.

Son necesarios, por tanto, un nuevo humanismo, que vuelva a centrar el uni-

27 A las advertencias de los teóricos sobre los límites del crecimiento, se unen las de los analistas de sistemas en el sentido de que «los grandes sistemas se tornan cada vez más ingobernables. Nadie sabe estabilizarlos y somos muy pocos los que procuramos prever las consecuencias de su creciente inestabilidad»: Roberto Vacca: *El medioevo que está a nuestras puerta,* Editorial Alta Argentina, Buenos Aires, 1972, p. 52.

verso cultural en el hombre, y un nuevo utopismo, que asuma la indispensable exploración de las alternativas para el empleo social de las mismas fuerzas que el hombre ha creado y cuyo control está a punto de perder. No hay que temer a ninguna de dichas propuestas.

Pues pensar es realizar una construcción nueva a partir de supuestos empíricos o simbólicos: en cuanto elaboración incesante de modelos intelectuales para su confrontación con las premisas y con la realidad, todo pensamiento es utopía.

Pero también, la utopía explora el campo de lo posible, en cuanto abre incesantemente el campo a la alternativa, a la opción, a la contradicción. Por ello, todo lo que hoy es real alguna vez fue utopía, así como necesariamente es hoy utopía lo que alguna vez será realidad.

La utopía, en fin, es el único instrumento para resituar antropocéntricamente —vale decir, humanísticamente— el conjunto de discursos referenciales «puros» emanados de la racionalidad abstracta, científica o técnica, cuya aplicación descontextualizada o amoral ha producido los efectos perversos de la llamada «Razón Instrumental» de la Modernidad. Pues la utopía es el campo de encuentro integral de las funciones del hombre, que actualmente la postmodernidad académica intenta nulificar negándolas y la lingüística quiere fragmentar conceptuándolas como funciones separadas e irreconciliables del lenguaje.

En efecto, Roman Jakobson distingue en este último por lo menos seis funciones: una *referencial o* denotativa, que meramente menciona hechos; otra *phática o* de simple contacto entre emisor y receptor; una *expresiva,* que informa sobre los sentimientos del emisor; una *poética* que se centra en la estética del propio mensaje; una *conativa o* imperativa que incita al receptor a ejecutar cierta acción; y otra *metalingüística,* que analiza el propio código o lo traduce a otro. A partir de este análisis, semiólogos como Olivier Reboul tratan de impuro, y por tanto de ideológico, cualquier mensaje que integre dos o más de dichas funciones[28]. Pues esta agregación de funciones que se extralimita de lo meramente denotativo o referencial, es la que origina las «grandes narrativas, de sentido connotativo», sentenciadas a muerte por los postmodernos académicos: por ejemplo, un mensaje que no sólo verificara referencialmente que dos masas de uranio están a punto de hacer fisión, sino que además llamará la atención de un receptor, expresará alarma, recomendará la desactivación del uranio o la huida, lo hiciera en el estilo más eficaz, y autocalificara su mensaje de prioritario y lo difundiera en varios idiomas y códigos de emergencia para asegurar su efecto.

Para no incurrir en tal «metarrelato» o «gran narrativa connotativa», el postmoderno debería meramente establecer contacto, sin decir más nada, o informar de la existencia de las masas de uranio, sin aconsejar desactivarlas, o expresar alarma sin explicar la causa, o emitir un verso hermético que impida descifrar el sentimiento, y así sucesivamente. El discurso que segrega las funciones del len-

28 Olivier Rehoul: *Langage et idéologie,* Presses Universitaire de France, París, 1980, pp. 206-222.

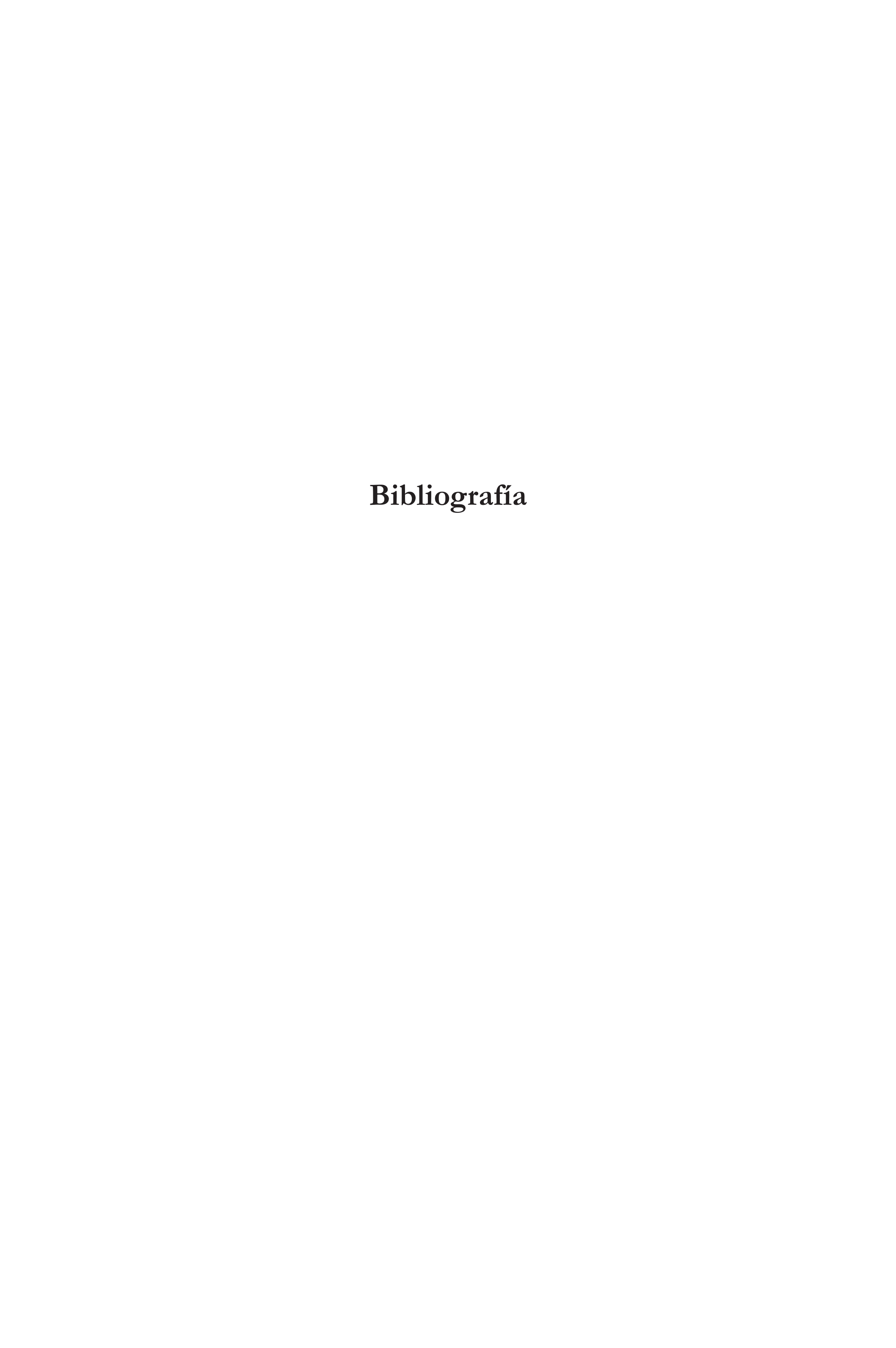
guaje es el mismo que separa a los hombres en científicos, seres sociales, actores, poetas, dirigentes e inventores de códigos, y prohíbe a cada ser humano ejercer más de una función, para luego prohibírselas todas.

Si tal disección es posible en el campo del análisis semiológico, no es válida en el campo antropológico: el ser humano es, en efecto, un sistema de integración e implicación mutua de funciones y discursos: toda civilización no es más que un arreglo específico de conexiones entre ellos. Y si bien es útil disponer del instrumental de análisis para escindir las partes del discurso, ante la certidumbre de que tal vivisección trae la muerte del mismo son indispensables los instrumentos del humanismo y de la utopía para crear la nueva opción integradora.

Entonces, la verdadera crítica a la modernidad —y a su corolario postmoderno— consiste en la lucha por la constitución de espacios libres para la creación, independientes en el fondo y en la forma del imperativo comercial; en la formulación de arreglos político-sociales óptimos para dominar las fuerzas desencadenadas por la Razón instrumental; y en la vindicación del valor de uso como paradigma esencial de la humanidad, cuya diversidad e inconvertibilidad de valores es esencial para la civilización, así como es indispensable para la existencia del idioma la diferencia y la no equivalencia fundamental de las palabras, y para la del pensamiento la divergencia de los signos.

En el momento cuando el discurso de la postmodernidad académica ha agotado todo lo que tenía que decir —o sea, nada—, la Utopía tiene la palabra.

Bibliografía



Adams, James: *Conceptual blockbusting,* W. H. Freeman, San Francisco, 1974.
Adler, Alfred: *El sentido de la vida,* Editorial Cultura, Santiago de Chile, 1938.
Althusser, Louis: *Ideología y aparatos ideológicos de Estado,* Ediciones de los Comuneros, Bogotá, 1974.
Arbatov, Gueorgut: *El aparato de propaganda político e ideológico del imperialismo,* Editorial Cartago, Buenos Aires, 1974.
Arias, María: *La liberación de la mujer,* Salvat Editores, Barcelona, 1973.
Artaud, Antonin: *Los tarahumara,* Editorial Barral, Barcelona, 1971.
Bakunin, Miguel: *Tácticas revolucionarias,* Editorial Proyección, Buenos Aires, 1973.
Ballard, J. G.: *The atrocity exhibition,* Panther Book, Cornwall, 1972.
Balzac, **Baudelaire** y **Barbey D'Aurevilly**: *El dandismo,* Editorial Anagrama, Barcelona, 1974.
Barthes, Roland: *Sistema de la moda,* Editorial Gustavo Gili, Barcelona 1978.
Barthes, Roland: *Roland Barthes por (...),* Monte Ávila Editores, Caracas, 1978.
Bartra, Agusti: *Antología de la poesía mística,* Editorial Pax, México, 1975.
Baudelaire, Charles: *Obras completas,* Editorial Bruguera, Madrid, 1969.
Baudrillard, Jean: *La izquierda divina,* Editorial Anagrama, Barcelona, 1985.
Beaujeu-Garnier: *Demogeografía,* Editorial Labor, Barcelona, 1972.
Beauvoir, Simone de: *The second sex,* Bantam Books, Nueva York, 1965.
Bell, Daniel: El *fin de la ideologías,* Editorial Tecnos, Madrid, 1964.
Bell, Daniel y otros: *Industria cultural y sociedad de masas,* Monte Ávila Editores, Caracas, 1978.
Benítez, Fernando: *Los hongos alucinantes,* Ediciones Era, México, 1965.
Benoist, Alain de: *La nueva derecha,* Editorial Planeta, Barcelona, 1982.
Berman, Marshall: *Todo lo sólido se desvanece en el aire,* Siglo XXI Editores, México, 1988.
Berthalanffy, Ludwig von: *General system theory,* Penguin University Books, Londres, 1963.
Berthalanffy, Ludwig von: *Robots, hombres y mentes,* Ediciones Guadarrama, Madrid, 1974.
Block, Ernest: *Thomas Munzer, teólogo de la revolución,* Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
Bloom, Harold: *La Cábala y la crítica,* Monte Ávila Editores, Caracas, 1978.
Bodanis, David: *Los secretos de una casa,* Salvat Editores, Barcelona, 1987.
Bolshakov, Vladimir: *Derechos humanos a lo estadounidense,* Nóvosti, Moscú, 1985.
Borges, Jorge L.: *Evaristo Carriego,* Emecé Editores, Buenos Aires, 1955.
Borges, Jorge L.: *Manual de zoología fantástica,* Fondo de Cultura Económica, México, 1960.
Brackman, Jacob: *The put-on: modern fooling and modern mistrust,* Bantam Books, Nueva York, 1972.
Brown, Dee: *Enterrad mi corazón en Wounded Knee,* Editorial Bruguera, Barcelona, 1976.
Brown, John: *Técnicas de persuasión,* Libros del Mirasol, Buenos Aires, 1964.

Bruckner y **Finkielkraut**: *Le nouveau desordre amoureux,* Editions du Seuil, París, 1977.
Bugllosi, V. y **Gentry** C.: *Helter skelter,* Bantam Books, Nueva York, 1975.
Burchett, Wilfred: *La Guerra de Vietnam,* Ediciones Era, México, 1965.
Burgess, Anthony: *Ernest Hemingway and his world,* Thames and Hudson, Londres, 1978.
Burham, James: *La revolución de los directivos,* Eudeba, Buenos Aires, 1969.
Burroughs, William: *The wild boys,* Gorgi Books, Londres, 1972.
Burroughs, William: *Yonki,* Ediciones Júcar, Madrid, 1977.
Calello, Hugo: *Ideología y neocolonialismo,* Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1976.
Calvo Buezas, Tomás: *Los más pobres en el país más rico,* Encuentro Ediciones, Madrid, 1981.
C.A.M.E., Andrés: *La mujer en la sociedad socialista,* Akal, Madrid, 1976.
Cammarota, Andrés: *Propaganda y psicología social,* Editorial Boedo, Buenos Aires, 1975.
Cantor, Norman S.: *La era de la protesta,* Alianza Editorial, Madrid, 1973.
Caradec, Francisco (edit.): *I primi eroi,* Garzanti, Milán, 1965.
Carandell, José María: *La explosión demográfica,* Salvat Editores, Barcelona, 1974.
Carandell, José María: *Las comunas, alternativa a la familia,* Tusquets Editores, Barcelona, 1978.
Carlyle, Thornas: *Sartor resartus,* Editorial Fundamentos, Madrid, 1976.
Casasus, José: *Teoría de la imagen,* Salvat Editores, Barcelona, 1973.
Cassirer, Ernst: *El mito del Estado,* Fondo de Cultura Económica, México, 1968. ,
C.E.P.A.L.: *Conferencia Mundial de Población,* Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
Cicerón: *La República,* Editorial Tor, Buenos Aires, 1938.
Clausewitz, Karl von: *De la guerra,* Ediciones Mar Océano, Buenos Aires, 1960.
Cleaver, Eldridge: *Alma encadenada,* Siglo XXI Editores, México, 1970.
Collins, George Rowland: *Marketing,* Alexander Hamilton Institute, Nueva York, 1947.
Colmenares Díaz, Luis: *El sistema estadounidense de vida,* Asociación Venezolana de Periodistas, Caracas, 1976.
Comité de Santa Fe: «Uma nova política interamericana para os anos 80» en *Documento secreto da política Reagan para a América Latina,* Editora Hucitec, Sáo Paulo, 1981.
Comité de Santa Fe: *Una estrategia para América Latina en la década del noventa* (mimeo), *s.d.*
Cooper, David: *The death of the family,* Penguin Books, Londres, 1972.
Cooper, David: *The grammar of living,* Penguin Books, Middlesex, 1974.
Copferman, Emile: *Vers un theatre different,* Maspero, París, 1976.
Cott, Jonathan y **Dalton**, David: *The Beatles get back,* Apple Publishing, Londres, 1969.
Cueva, Agustín y otros: *Tiempos conservadores: América Latina en la derechización de Occidente,* Editorial El Conejo, Quito, 1987.

Chacón, Alfredo: *Cultura y dependencia,* Monte Ávila Editores, Caracas, 1975.
Chomsky, Noam: *La responsabilidad de los intelectuales,* Ediciones Ariel, Barcelona, 1969.
Daniels, Les: *Fear, a history of horror in the mass media,* Paladin Books, Londres, 1975.
Davies, Hunther: *Los Beatles: Biografía autorizada,* Luis de Caralt, Barcelona, 1968.
Debord, Guy: *La sociedad del espectáculo,* Castellote, Madrid, 1976.
Dichter, V.: *Las motivaciones del consumidor,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967.
Diógenes, Laercio: *Vidas, opiniones y sentencias de las filósofos más ilustres,* El Ateneo, Buenos Aires, 1968.
Donovan, Frank: *Historia de la brujería,* Alianza Editorial, Madrid, 1978.
Dos Santos, Theotonio: *La crisis estadounidense y América Latina,* Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1974.
Douglas, Mary: *Purity and danger,* Penguin Books, Londres, 1970.
Draper, Theodore: *El nacionalismo negro en los Estados Unidos,* Alianza Editorial, Madrid, 1972.
Dudley Stamp, L.: *Población mundial y recursos naturales,* Ediciones Oikos-Tau, Barcelona, 1965.
Eco, Umberto: *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas,* Editorial Lumen, Barcelona, 1968.
Eco, Umberto: *La estructura ausente,* Editorial Lumen, Barcelona, 1973.
Ehmer, Herman K. y otros: *Miseria de la comunicación visual,* Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1977.
Eisenstad, S. N.: *Modernización, movimientos de protesta y cambio social,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972.
Eliade, Mircea: *Herreros y alquimistas,* Alianza Editorial, Madrid, 1974.
Eliade, Mircea: *Iniciaciones místicas,* Editorial Taurus, Madrid, 1975.
Eliade, Mircea: *Lo sagrado y lo profano,* Editorial Guadarrama, Madrid, 1973.
Eliade, Mircea: El *chamanismo,* Fondo de Cultura Económica, México, 1976.
Eliade, Mircea: *Ocultismo y modas culturales,* Ediciones Marymar, Buenos Aires, 1977.
Engels, Federico: El *origen de la familia, la propiedad privada y el Estado,* Editorial Claridad, Buenos Aires, 1935.
Esteva Fabregat, Claudio: *Razas humanas y racismo,* Salvat Editoqés, Barcelona, 1975.
Fagan, John y **Sheperd,** Irma Sheperd: *Teoría y práctica de la psicoterapia gestáltica,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1972.
Ferrer Regales, Manuel: *La explosión demográfica,* Salvat Editores, Barcelona, 1973.
Foster, Hal (comp.): *La posmodernidad,* Editorial Kairós, Barcelona, 1985.
Forte, Ditter: *Lutero,* Mondadori, Milán, 1968.
Foxley, Alejandro: *Experimentos neoliberales en América Latina,* Fondo de Cultura Económica, México, 1988.
Freedman, Ronald (comp.): *La revolución demográfica mundial,* Unión Tipográfica Editorial Hispanoamericana, México, 1966.
Freud, Sigmund: *Obras completas,* Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1958.

Friedman, Milton y **Friedman** Rose: *Libertad de elegir,* Bloque Editorial Latinoamericano De Armas (col. Libros Revista Bohemia, 118), Caracas, *s.d.*
Fromm, Erich: El *miedo a la libertad,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1966.
Galbraith, John Kenneth: *Economía y subversión,* Editorial Plaza & Janés, Barcelona, 1973.
Gianini Belotti, Elena: *Little girls,* Writers and Readers Cooperative, Londres, 1975.
Gifford, Denis: *Science fiction film,* Duttonm Pictureback, 1971.
Gil Muñoz, Carlos: *Juventud marginada,* Dopesa, Barcelona, 1970.
Glaser, Milton: *Graphic design,* The Overlook Press, Nueva York, 1973.
Gluckman, Max: *Ciencia y brujería,* Editorial Anagrama, Barcelona, 1976.
Glucksman, André: *La cocinera y el devorador de hombres,* Monte Ávila Editores, Caracas, 1976.
Goffman, Irving: *Estigma: la identidad deteriorada,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970.
Goldberg, Steven: *La inevitabilidad del patriarcado,* Alianza Editorial, Madrid, 1976.
Grenon, Michel: *La crisis mundial de la energía,* Alianza Editorial, Madrid, 1974.
Goldman, Albert y **Schiller,** Lawrence: *Ladies and gentlemen,* Randon House, Nueva York, 1974.
Guerin, Daniel: *La revolución sexual,* Editorial Tiempo Nuevo, Caracas, 1961.
Hadamard, Jacques: *The psychology of invention in the matematical field,* Dover Press, Nueva York, 1954.
Harner, Michael J.: *Alucinógenos y chamanismo,* Editorial Guadarrama, Madrid, 1976.
Haro Tecglen, Eduardo: *La sociedad de consumo,* Salvat Editores, Barcelona, 1974.
Harrington, Michael: *La cultura de la pobreza en los Estados Unidos,* Fondo de Cultura Económica, México, 1965.
Hilton, Timothy: *The pre-raphaelites,* Thames & Hudson, Londres, 1970.
Hinkelammert, Franz: *Dialéctica del desarrollo desigual,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970.
Hinojal, Isidoro Alonso: *La crisis de la institución familiar,* Salvat Editores, Barcelona, 1973.
Hite, Shere: *Informe Hite,* Editorial Plaza & Janés, Barcelona, 1977.
Hilier, Adolfo: Mi *lucha,* Luz, Buenos Aires, 1943.
Hoffman, Abbie: *Revolution for the hell of it,* Pocket Books, Nueva York, 1970.
Hoffman, Abbie: *The Woodstock nation,* Pocket Books, Nueva York, 1971.
Hoffman, Abbie; **Rubin**, Jerry y **Sanders**, Ed.: *Vote!,* Warner Paperback Library, Nueva York, 1972.
Hunt, Morton: Sexual *behavior in the 1970's,* Playboy Press, Chicago, 1974.
Huxley, Aldous: *Nueva visita a un mundo feliz,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1962.
Huxley, Aldous: *Las puertas de la percepción / Cielo e infierno,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1968.

Ionescu y **Gellner** (comps.): *Populismo,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970.
Jackson, George: *Soledad Brother,* Monte Ávila Editores, Caracas, 1971.
Jacquot, Jean: *Las voies de !a création theatrale,* Centre National de la Recherche Scientifique, París, 1970.
Jaspers, Karl: *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 967.
Jencks, Charles E.: *El lenguaje de !a arquitectura posmoderna,* Gustavo Gili, Barcelona, 1989.
Johnson, Joseph French: *Business and the man,* Alexander Hamilton Institute, Nueva York, 1947.
Juan de la Cruz, San: *Obras completas,* Madrid, Ediciones Júcar, 1973.
Jung, C. G.: *Psicología y religión,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1955.
Jung, C. G.: *El hombre y sus símbolos,* Aguilar, Madrid, 1970.
Jung, C. G.: *Teoría del psicoanálisis,* Editorial Plaza & Janés, Barcelona, 1971.
Kahn, Herman y Anthony Wiener: *El año 1000*, Emecé Ediciones, Buenos Aires, 1969.
Kazan, Elia: *El arreglo,* Editorial Bruguera, Barcelona, 1970.
Keniston, Kenneth y otros: *La adicción a las drogas en la juventud actual,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1974.
Key, Wilson Bryan: *Media sexploitation,* Signet Books, Nueva York, 1977.
Kinkade, Kathleen: *Walden Dos, un experimento,* Editorial Kairós, Barcelona, 1973.
Kinsey, Alfred C. y otros: *Sexual behavior in the human female,* Pocket Books, Nueva York, 1965.
Klein, Viola: *E! carácter femenino,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1961.
König, René: *Sociología de la moda,* A. Redondo Editor, Barcelona, 1972.
Kopp, Seldon, B.: *Guru,* Bantam Books, Nueva York, 1976.
Laing, Ronald: *The divided* self, Tavistock, Londres, 1961.
Laing, Roland: *Self and others,* Tavistock, Londres, 1969.
Laing, Ronald: *Knots,* Penguin Books, Londres, 1970.
Laing, Roland: *Sanity, madness and the family,* Penguin Books, Londres, 1973.
Laing, Ronald: *The politics of the fami!y,* Penguin Books, Londres, 1973.
Laing, Roland: *The politics of experience and the bird of paradise,* Penguin Books, Londres, 1975.
Laing, Ronald: *The fans of life,* Penguin Books, Londres, 1976.
Laing, Ronald y **z**, D. G. *Reason and violence,* Vintage Book, Nueva York, 1971.
Lafargue, Paul: El *derecho a la pereza,* Editorial Grijalbo, México, 1970.
Lafont. Robin y **Gardes-Madray**, Francoise: *Introduction a I´ ánalyse textuelle,* Larousse, París, 1976.
Lakoff, Robin: *Language and woman's place,* Harper, Nueva York, 1975.
Lancelot, Michel: *Los hippies,* Emecé Editores, Buenos Aires, 1969.
Leary, Timothy: *The polftics of ecstasy,* Paladin Books, Londres, 1970.

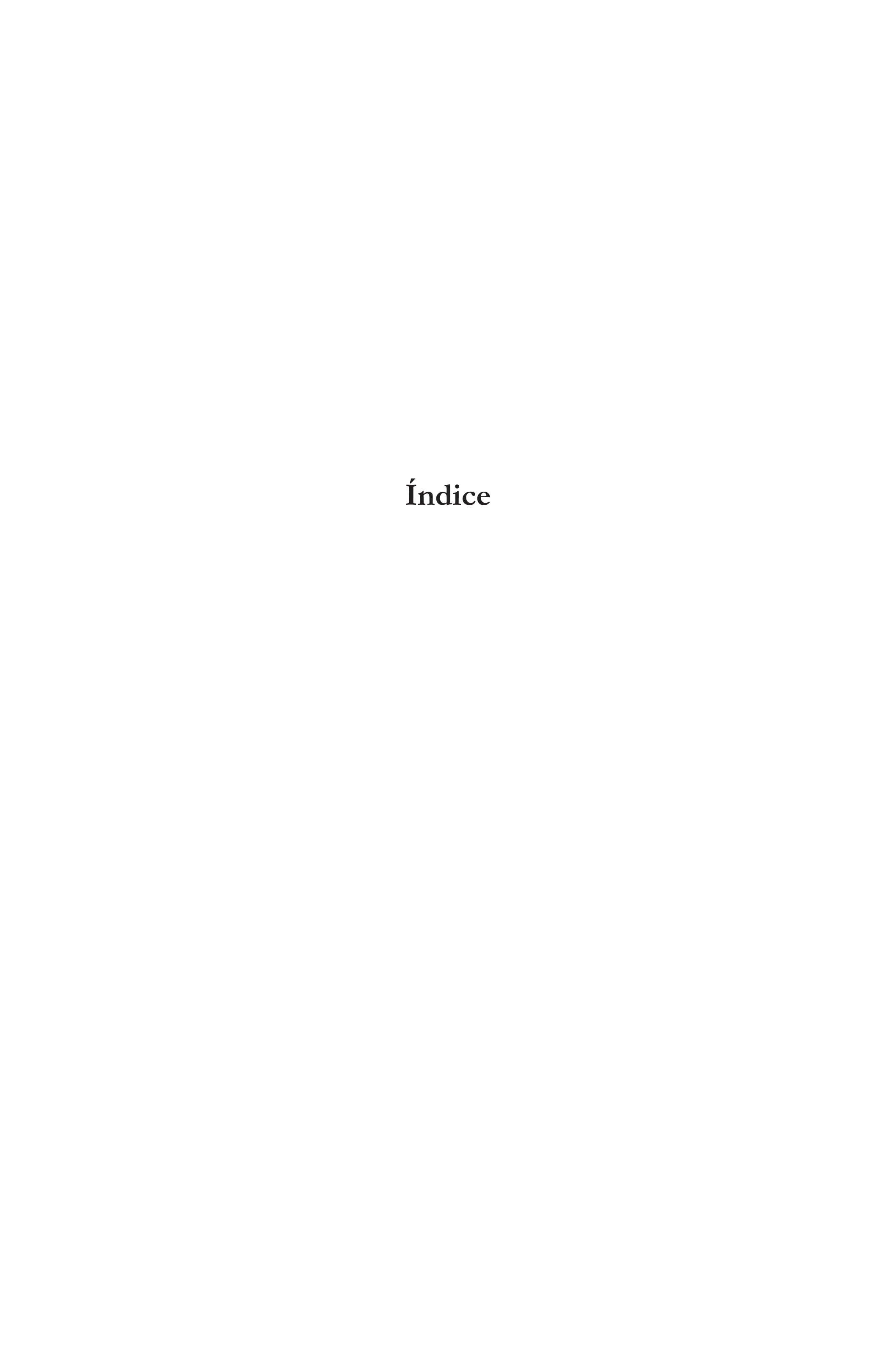
Lebel, Jean Jacques: *Teatro y revolución* (Entrevista con el Living Theatre), Monte Ávila Editores, Caracas, 1970.
Le Bon, Gustave: *La psicología de las multitudes,* Editorial Cultura, Santiago de Chile, 1937.
Le Corbusier; *Modulor 1 y Modulor 2,* Editorial Poseidón, Buenos Aires, 1961.
Lefebvre, Henri: *Introducción a !a modernidad,* Editorial Tecnos, Madrid, 1971.
Linton, Ralph: *Cultura y personalidad,* Fondo de Cultura Económica, México, 1945.
Liselotte y **Ungers**, O. M.: *Comunas en e! Nuevo Mundo,* Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1978.
Lyotar, Jean Francois: *La condición postmoderna: Informe sobre el saber,* Ediciones Cátedra, Madrid, 1984.
Mackintosh, Alastair: *El simbolismo y el Art Nouveau,* Editorial Labor, Barcelona, 1975.
Maffi, Mario: *La cultura underground,* 2 Vols., Editorial Anagrama, Barcelona, 1975.
Mailer, Norman: *The prisioner of sex,* Signet Books, Nueva York, 1971.
Manzani, Carl y **Perlo**, Víctor: *Dólares y desarme,* Editorial Platina, Montevideo, 1961.
Marcuse, Herbert: *El hombre unidimensional,* Editorial Joaquín Mortiz, México, 1965.
Marcuse, Herbert: *El final de la utopía,* Ediciones Espacio, México, 1969.
Marmori, Giancarlo: *Iconografía femenina y publicidad,* Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1977.
Marx, Carlos: *El Capital,* Editorial Biblioteca Nueva, Buenos Aires, 1949.
Marx, Carlos y **Engels**, Federico: *Manifiesto Comunista,* Moscú, Academia de Ciencias de la U.R.S.S., 1960.
Massotta, Oscar: *La historieta en el mundo moderno,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1969.
Masters & Johnson: *Human sexual response,* Little Brown & Company, Boston, 1966.
Masters, Robert y **Houston,** Jean: *L´ art psychédélique,* Editions Robert Lafont, París, 1968.
Mayobre, José A.: *Información, dependencia y desarrollo,* Monte Ávila Editores, Caracas, 1978.
Mc Cabe, Peter y **Schonfeld**, Robert: *Apple to the core, or the unmaking of the Beatles,* Pocket Books, Nueva York, 1972.
McLuhan, Marshall: *Understanding media: the extensions of man,* Signet Books, Nueva York, 1967.
McLuhan, Marshall: *The mechanical bride,* Beacon Press, Boston, 1968.
McLuhan, Marshall: *War and peace in the global village,* Bantam Books, Nueva York, 1968.
McLuhan, Marshall: *The medium is the message,* Dell Books, Nueva York, 1970.
McLuhan, Marshall: *Contra-explosión,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1971.
McLuhan, Marshall: *La Galaxia Gutemberg,* Editorial Aguilar, Madrid, 1972.
McLuhan, Marshall: *La cultura es nuestro negocio,* Editorial Diana, México, 1976.

Mead, Margaret: *Cultura y compromiso,* Editorial Garnica, Buenos Aires, 1970.
Meadows, **Randers** y **Rehrens**: *The limits* of *growth,* Signet, Washington, 1972.
Mendes, Cándido: *Después del populismo,* Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
Mesarovic, M. y **Pestell** E.: *La humanidad en la encrucijada,* Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
Michaux, Henri: *Miserable milagro,* Monte Ávila Editores, Caracas, 1969.
Mill, J. Stuart y **Mili,** H. Taylor: *La igualdad de los sexos*, Editorial Guádarrama, Madrid, 1973.
Mills, Wrigth: *Poder, política, pueblo,* Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
Miralles , Alberto: *Nuevos rumbos de! teatro,* Salvat Editores, Barcelona, 1974.
Mitchell, Juliet: *Woman's Estate,* Penguin Books, Middlesex, 1976.
Moles, Abraham: *Psycologie du kitsch,* Maison Mame, París, 1964.
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, barón de: *De l'esprit des lois,* Editions du Seuil, París, 1964.
Moragas Spa: *Teoría de la comunicación,* Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1984.
Morin, Edgar: *Les stars,* Editions du Seuil, París, 1972.
Morin, Edgar: *Diario de California,* Editorial Fundamentos, Madrid, 1973.
Morris, William: *Noticias de ninguna parte,* Editorial Ciencia Nueva, Madrid, 1968.
Morteo, Gian Renzo y **Simmons**, Ippolito: *Teatro dadá,* Editorial Barral, Barcelona, 1970.
Munari, Bruno: *El arte como oficio*, Editorial Labor, Barcelona, 1968.
Nader, Ralph: *Unsafe at any speed,* PB Special, Nueva York, 1965.
Neill, A. S.: *Hablando sobre Summerhíl!,* Editorial Garnica, Buenos Aires, 1971.
Neill, A. S.: *Summerhill,* Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
Neill, A. S.: *Corazones, no sólo cabezas en la escuela,* Editores Mexicanos Unidos, 1975.
Nuttall, Jeff: *Las culturas de postguerra,* Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1974.
Orwell, George: *1984*, Editorial Destino, Barcelona, 1952.
Packard, Vance: *The waste makers,* Penguin Books, Londres, 1961.
Packard, Vance: *Los buscadores de prestigio,* Eudeba, Buenos Aires, 1964.
Packard, Vance: *The pyramid climbers,* Crest Books, Nueva York, 1964.
Packard, Vance: *Las formas ocultas de la propaganda,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969.
Palenzuela, Juan Carlos: *Prontuario de Estados Unidos racista,* Ediciones Centauro, Caracas, 1977.
Pauling, Linus y otros: *Ortomolecular psychiatry,* Freeman Books, San Francisco, 1973.
Pavlov Iván: *Essentlal works,* Vintage Books, Nueva York, 1965.
Paz, Ida: *Medios masivos, ideología y propaganda imperialista,* Cuadernos Unión, La Habana, 1977.
Paz, Octavio: *El laberinto de la soledad,* Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
Piaget, Jean y otros: *Manual de sicología del niño,* Seix Editor, Barcelona, 1935.
Picó, Josep: *Modernidad y postmodernidad,* Barcelona, Alianza Editorial, 1988.

Pietri, Stéphane y Alexis **Quinlin:** *Punk: seventeen rock,* Regine Desforges, París, 1977.
Pignotti, Lamberto y **Torres**, Fernando: *La super-nada: ideología y lenguaje de la publicidad,* Valencia (España), 1976.
Platón: *La República,* Editorial Espasa Calpe, Buenos Aires, 1962.
Prebisch, Raúl: *Capitalismo periférico: crisis y transformación,* Fondo de Cultura Económica, México, 1984.
Puig, Manuel: *El beso de la mujer araña,* Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1970.
Raicionero, Lluís: *Arte y ciencia,* Editorial Laia, Barcelona, 1987.
Ragué Arias, José: *Los movimientos pop,* Salvat Editores, Barcelona, 1974.
Randall, Margaret: *Los hippies, expresión de una crisis,* Siglo XXI Editores, México, 1968.
Randall, Margaret: *No se puede hacerla revolución sin nosotras,* Casa de Las Américas, La Habana, 1978.
Reich, Charles A: *El reverdecer de América,* Emecé Ediciones, Buenos Aires, 1971.
Reich, Wilhelm: *The function of the orgasm,* Panther Books, Londres, 1972.
Reich, Wilhelm: *The invasion of compulsive sex morality,* Penguin Books, Londres, 1975.
Reyes, Ana María: *La rebelión del poder joven,* Editorial Ateneo de Caracas, Caracas, 1979.
Riesman, David: *Individualismo, marginalidad y cultura popular,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 174.
Riesman, David: *La muchedumbre solitaria,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1974.
Riesman, David: *Cultura comercial, totalitarismo y ciencias sociales,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 176.
Rivière, Margarita: *La moda, ¿comunicación o* incomunicación?, Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1977.
Rock, C. V.: *Profesiones del mañana,* Editorial Plaza & Janés, Barcelona, 1971.
Ron Pedrique, Miguel: *Proceso a la ideología,* Editorial Avilarte, Caracas, 1977.
Roszak, Theodore: El *nacimiento de una contracultura,* Editorial Kairós, Barcelona, 1973.
Rowbotham, Sheila: *Women, resistance and revolution,* Penguin Books, Suffolk, 1972.
Rowbotham, Sheila: *A new world for women: Stella Browne: socialista feminist,* Pluto Press, Londres, 1977.
Rubert de Ventós, Xavier: *De la modernidad,* Ediciones Península, Barcelona, 1980.
Rubin, Jerry: *Do it!,* Dell Books, Nueva York, 1970.
Rublowsky, John: *Pop art,* Basic Books Inc. Publishers, Nueva York, 1965.
Russell, Bertrand: *Crímenes de guerra en Vietnam,* Editorial Aguilar, Madrid, 1967.
Saint Laurent, Cecil: *Histoire du dessus,* Pomaire, París, 1968.
Saussure, Ferdinand de: *Curso de lingüística general,* Editorial Losada, Buenos Aires, 1980.
Scott, B. M. y S. M. Lyman: *La rebelión de los estudiantes,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1974.
Schechner, Richard: *Teatro de guerrilla y happening,* Editorial Anagrama, Barcelona, 1973.

Schulberg, Bud: *Por qué corre Samuelillo,* Libros del Mirasol, Barcelona, 1965.
Schutz, William: *Todos somos uno: la cultura de los encuentros,* Amorrortu Editores, Buenos Aires, 171.
Shibutani, Tamotsu: *Sociedad y personalidad,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1971.
Silva, Ludovico: *Teoría y práctica de la ideología,.* Editorial Nuestro Tiempo, México, 1977.
Silva, Ludovico: *La plusvalía ideológica,* EBUCV, Caracas, 1977.
Skinner, B. F.: *Walden Dos,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1969.
Skinner, B. F.: *Más allá de la libertad y !a dignidad,* Editorial Fontanella, Barcelona, 1972.
Smith, Adam: *La riqueza de las naciones,* Editorial Aguilar, Madrid, 1957.
Smith, Peter: *Architecture and the human dímension,* Eastview Editions Inc., Nueva Jersey, 1979.
Sperr, Monika: *Los padres domados,* Editorial Grijalba, Barcelona, 1976.
Spock, Benjamín: Tu *hijo,* Daimon, Madrid, 1974.
Spock, Benjamín y **Zimmerman**, Mitchell: *On Vietnam,* Dell Books, Nueva York, 1968.
Stansill, Peter y David Zane Mairowitz: (edits.): *Bamn,* Penguin Books, Middlesex, 1971.
Sternberg, Jacques, Michel Caeb y Jacques Lob (edits.): *Les Chefs - d'oeuvre de la bande dessineé,* Planéte, París, 1968.
Stokely, Carmichael y Charles Hamilton: *Poder negro,* Siglo XXI Editores México, 1968.
Szasz, Thomas *S.: The manufacture of madness,* Paladin, Books, Suffolk, 1973.
Taber, Robert: *La guerra de la pulga,* Ediciones Era, México, 1967.
Teresa de Jesús, Santa: *Obras completas,* Editorial Aguilar, Madrid, 1960.
Thom, René: *Structural stability and morphogenesis,* Benjamín Inc., Massachussets, 1975.
Thompson, Don y **Lupoff:,** Dick *The comic-book, book,* Rainbow, Nueva Jersey, 1977.
Tomás de Aquino, Santo: *Suma teológica,* Nácar Colunga, Barcelona, 1960.
Troncoso, Oscar: *La rebelión estudiantil,* Centro Editorial de América Latina, Buenos Aires, 1973.
Umbral, Francisco: *Guía de la posmodernidad,* Ediciones El Papagayo, Madrid, 1989.
Van Der Post, Lauren: *Jung and the story* of *our time,* The Scientific Book Club, Londres, 1971.
Vanier, Henriette: *La mode et ses metiers: frivolités et luttes de classes,* Armand Collin, París, 1960.
Varios Autores: *Las luchas estudiantiles en el mundo,* Editorial Galerna. Buenos Aires, 1969.
Varios Autores: *Crítica de la vida cotidiana. Textos de la Internacional Situacionista,* Editorial Guadarrama, Madrid, 1970.
Vattimo, Gianni: *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna,* Editorial Gedisa, Barcelona, 1987.

Veblen, Thorstein: *Teoría de la clase ociosa,* Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
Veblen, Thorstein: *The theory of business enterprise,* A Mentor Book, Chicago, *s.d.*
Vernon, P.: *Creativity,* Penguin Books, Londres, 1970.
Villarreal, René: *La contrarrevolución monetarista,* Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
Vonnegut, Kurt: *Wampeters, foma & grandfalloons,* Dell Books, Nueva York, 1975.
Wagner, Stanley: *El fin de la revolución,* Editorial Paidós, Buenos Aires, 1974.
Walicki, Andrei: *Populismo y marxismo en Rusia,* Ediciones Estela, Barcelona, 1971.
Watson, James: *The double helix,* Signet Book, Nueva York, 1969.
Weber, Max: *Economía y sociedad,* Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
White, WiIliam: *The organization man,* Penguin Books, Middlesex, 1965.
Wiener, Norbert: *The human use of human being,* Sphere Library, Suffolk, 1968.
Wiener, Norbert: *Dios y Golem*, *Siglo* XXI Editores, México, 1970.
Wilson, John A.: *La cultura egipcia,* Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
Wolfe, Tom: *The candy-kolored-tangerine fiake-streamiine-baby,* Mayflower, Londres, 1968.
Wolfe, Tom: *The electric-acid-kool-aid-test,* Bantam Books, Nueva York, 1969.
Zahar, Renate: *Colonialismo y enajenación, Siglo* XXI Editores, México, 1970.



Índice

Introducción 7

Capítulo I
Cultura y contracultura 11

La cultura como conflicto 13
Cultura, subcultura y contracultura 15
Cultura, contracultura y marginalidad 19
Centro y periferia de las culturas 19
La personalidad del marginal 20
Los aparatos culturales del capitalismo 23
El capitalismo como generador de cultural 26
Estudio de mercados: análisis clasista y praxis consumista 27
Decisión de producir: dictadura del empresariado 27
El *styling*: de la funcionalidad al *kitchs* 29
Publicidad: el mensaje que se esconde 31

Mecanismos de interferencia en las subculturas 33
Apropiación, universalización e inversión
del significado de los símbolos contraculturales 33
Creación exógena de subculturas
de consumo «cultura para las masas» 34

Modernidad y respuesta contracultural 39
Discurso teocrático: Dios manda 40
Discurso nihilista: la nada calla 41
Discurso de la modernidad: la razón manda 43
El Discurso contracultural: el hombre responde 46

Capítulo II
Supuestos de las contraculturas 49

Grupos marginados de la comunidad industrial de la modernidad 51
Grupos marginados de la metrópoli 51
Sector juvenil 52
Mujeres 67
Minorías étnicas 58
Grupos marginados de la periferia 60
Subcultura de consumo y cultura de élite: *pop* **y** *pop art* 63
Frustración social y respuesta contracultural: populismo y *pop* 69
Universalización de la subcultura de consumo: *pop* **y cultura global** 75

Capítulo III
Contenido de las contraculturas 79

Contraculturas de la irracionalidad 81
Cultura y pensamiento delirante 83
Antisiquiatría y sociedad alienada 87
Cultura de las drogas 91
Proliferación de cultos 99
Modas culturales 103
Contraculturas de la rebelión 107
Teoría de la contracultura 107
Benjamín spock, o la abdicación de los padres 107
Neill , o la impotencia de la escuela 108
Mcluhan, o la omnipotencia de los medios 109
Marcuse, o los resultados de los medios 110
Praxis política de las contraculturas 115
La contracultura como deserción 115
La contracultura como inadaptación 118
La contracultura como ritual de paso 119
La contracultura como praxis 120
La contracultura como sublevación 124
Contraculturas de la intimidad 129
Revolución sexual 130
Movimiento homosexual 134
Movimiento de liberación femenina 135
Alternativas a la familia: comunas 147
Contraculturas de la identidad 153
El individuo hacia su identidad 153

Los colores del arco iris: la identidad de las minorías étnicas 159
Afroestadounidenses 160
Chicanos 163
Puertorriqueños 168
Indígenas 170
Contraculturas de la paz 173

Capítulo IV
Aniquilación de las contraculturas 177

Modificación de las infraestructuras de una contracultura 179
Cambio de los patrones demográficos 179
Recesión económica y crisis energética 185
Cultura de la depresión: nostalgia y fascio 189
Contracultura de la crisis: *punk* y culto del monstruo 195

Capítulo V
Postmodernidad, etapa superior de la modernidad 201

La postmodernidad como mensaje 205
La postmodernidad como filosofía 207
El nihilismo orgánico 207
La muerte de la razón 208
La aniquilación del sujeto 209
El fin de la historia 211
La aniquilación de los metarrelatos 215
La postmodernidad como estética 219
Rechazo de la racionalidad y la funcionalidad 219
Rechazo del canon de la novedad y la función críticas de las artes 221
Recuperación ecléctica de los metarrelatos 222
La postmodernidad como política del apoliticismo 225
La postmodernidad como ideología del mercado omnipotente 231

Capítulo VI
Postmodernidad, contraculturas y Tercer Mundo 239

Post-Scriptum 249

La postmodernidad de consumo 251
El *Neo-Retro-Post-Pop* 251
Mapa ideológico del Nuevo Orden Mundial 255
Dos postmodernidades en busca de autor 255

La etapa superior de la Modernidad 257
La crítica a la Modernidad 258
La Guerra de los Mundos 259
El fin de la bipolaridad 259
El fin de la hegemonia 261

América Latina y la Guerra Cultural 263
De vuelta al patio trasero 263
Santa Fe I (…) 264
Santa Fe II (…) 265
Iniciativa para las Américas 265
Trasnacionalización de los Ejércitos 266
La opción latinoamericana (…) 267

La Guerra de la Cultura 269
El conflicto de baja intensidad y alta propagación 270

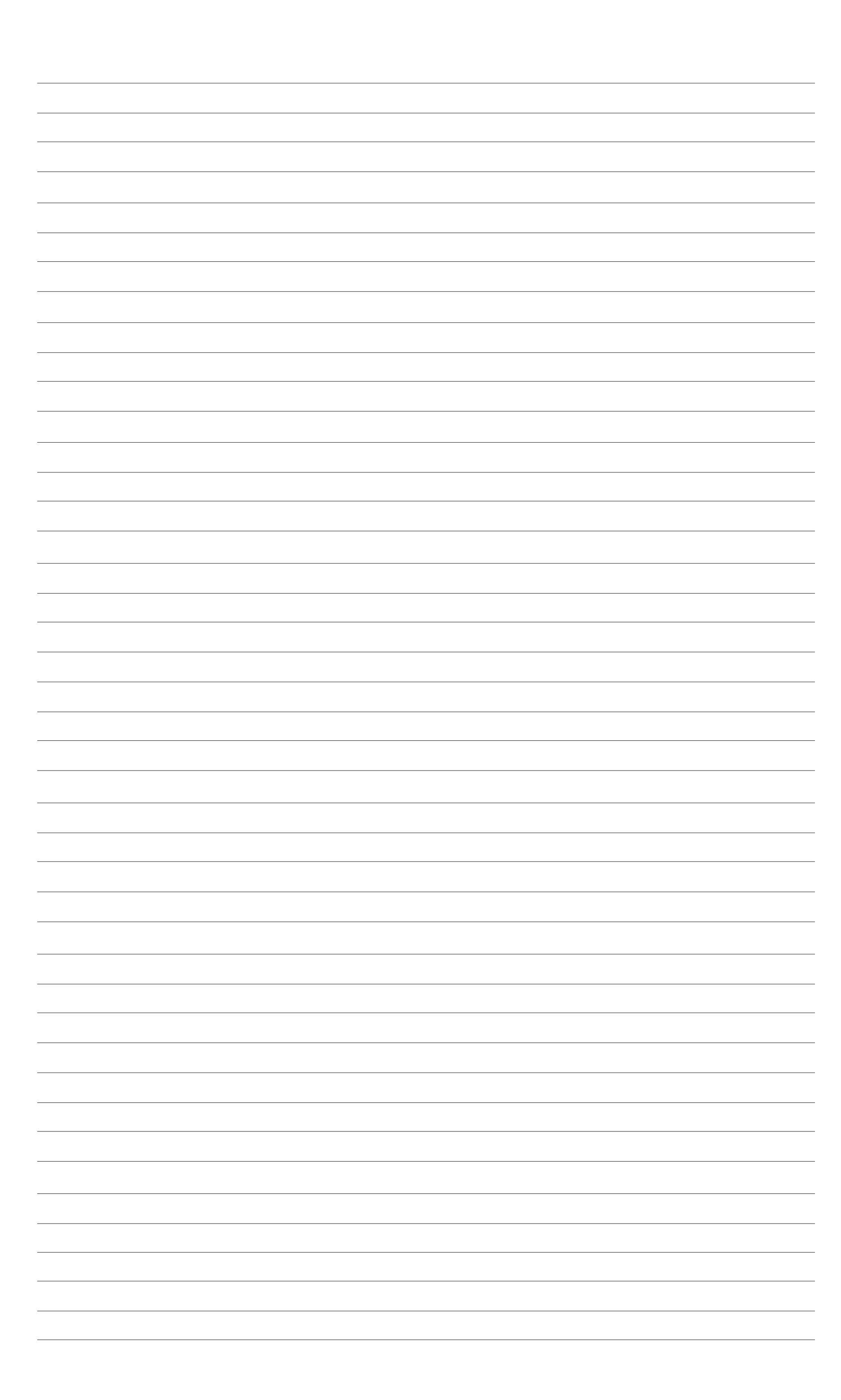
La humanidad en la alternativa cero 271
Los mejores mundos imposibles 271
Los peores mundos posibles 272
El espacio de la alternativa 273

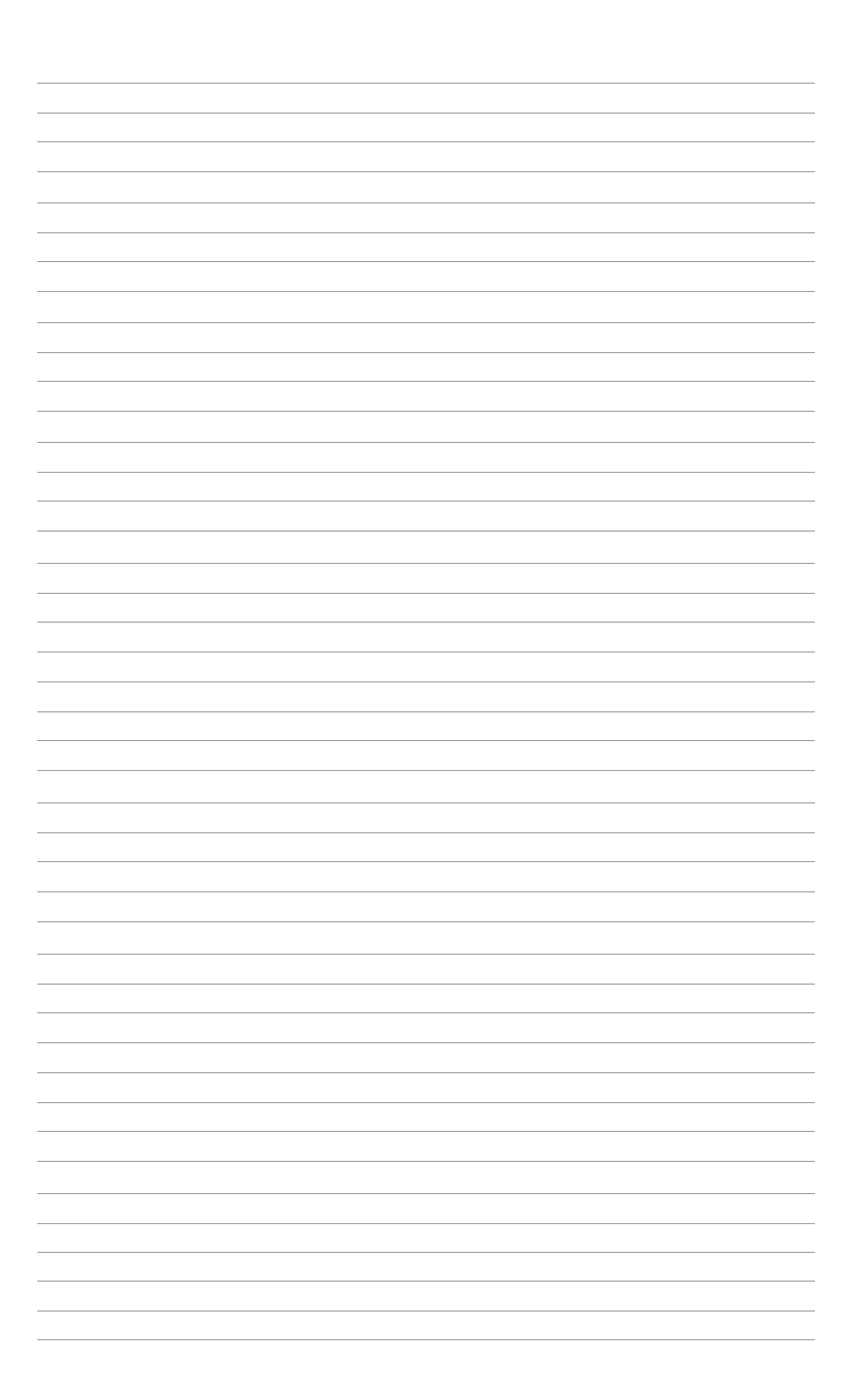
Bibliografía 277

Notas del lector









Este libro se termino de imprimir
en los talleres litográficos del
Instituto Municipal de Publicaciones
durante el mes de marzo de 2011
2.000 ejemplares
Caracas-Venezuela

